

Esta tesis doctoral contiene un índice que enlaza a cada uno de los capítulos de la misma.
Existen asimismo botones de retorno al índice al principio y final de cada uno de los capítulos.

Ir directamente al índice

Para una correcta visualización del texto es necesaria la versión de Adobe Acrobat Reader 7.0 o posteriores

Aquesta tesi doctoral conté un índex que enllaça a cadascun dels capítols.
Existeixen així mateix botons de retorn a l'index al principi i final de cadascun deis capítols .

Anar directament a l'index

Per a una correcta visualització del text és necessària la versió d' Adobe Acrobat Reader 7.0 o posteriors.

Luis F. Bernabé Pons

EDICION Y ESTUDIO DEL MANUSCRITO ESPAÑOL DEL *EVANGELIO DE BERNABE*

Evangelio hispano-islámico de autor morisco (siglos XVI-XVII)

Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante con la dirección y autorización de los doctores D. Miguel Angel Lozano y D. Míkel de Epalza.

Fdo. Miguel Angel Lozano　　　Fdo. Míkel de Epalza





INTRODUCCION

El estudio de un texto como el *Evangelio de Bernabé* presenta múltiples perspectivas emanandas de su propia naturaleza como obra escrita: se trata de una obra cuya redacción ha de ser situada entre los siglos XVI y XVII, y que se autodenomina testimonio directo y fidedigno de la vida y del mensaje de Jesús, que es presentado como un profeta ante–islámico que anuncia la venida del "mesías" Muhámmad. En este sentido estricto, estamos, entonces, ante un evangelio apócrifo, toda vez que se aparta de la norma de los escritos aceptados por la Iglesia como canónicos.

Pero, aun dentro del grupo amplio y heterogéneo de los evangelios apócrifos, este texto posee unas características muy particulares: el personaje que se presenta como su autor está, sí, reconocido por la *regula fidei* del cristianismo, pero no como uno de los doce apóstoles de Jesús, sino como uno de los setenta y dos varones apostólicos, discípulos de Jesús pero que en su mayoría no tuvieron contacto

directo alguno con él.

Por otra parte, la desmesurada longitud del texto en relación tanto con los evangelios canónicos como con los otros apócrifos conocidos lo hacen apartarse estructuralmente de estos dos grupos de escritos.

Finalmente, su fundamental carácter islámico, de presentación ante-islámica del profeta Muhámmad y de la religión que a él le fue revelada frente a los errores del cristianismo, le imprimen un sello absolutamente peculiar dentro de una concepción amplia de una literatura "evangélica". Este carácter, conseguido a través de la modificación sistemática de los parámetros nucleares contenidos en los evangelios canónicos, le confieren una naturaleza absolutamente excepcional entre los apócrifos.

c c c

El *Evangelio de Bernabé*, tal como hoy lo conocemos a través de los dos manuscritos hasta ahora aparecidos, se presenta como un "falso" redactado a finales del siglo XVI o principios del siglo XVII cuyo principal propósito es corregir

las falsedades en la creencia de los cristianos, en especial dos: la hipóstasis divina en la persona de Jesús y la venida del Paráclito que ha de venir a la humanidad.

El acercamiento de la crítica al *Evangelio de Bernabé*, aparte de algunas citas puntuales del siglo XVIII, comienza en 1907, cuando Lonsdale y Laura Ragg editan y estudian el manuscrito que contiene la versión italiana del texto[1]. Para ellos la obra, compuesta en su mayor parte probablemente por algún eclesiástico converso durante los siglos XIV–XV y copiada más tarde en el siglo XVI, está basada en una estructura evangélica diatesárica modelada para dar sentido a su mensaje islámico. Rechazan rotundamente que pueda tratarse del mismo evangelio que aparece nominado entre los apócrifos en el *Decretum Gelasianum* (siglo VI) y sitúan todos sus componentes temáticos como mínimo en la Edad Media occidental.

Casi inmediatamente a la edición de los Ragg se produjo una traducción al árabe, con una nueva introducción, en El Cairo. A partir de esta edición de 1907–1908 se sucedieron en el mundo islámico distintas ediciones del texto árabe y nuevas traducciones –a partir del texto árabe– al urdu, al persa y al

[1] L. & L. Ragg, *The Gospel of Barnabas*, Oxford, 1907; *cfr.* Lonsdale Ragg, "The Mohammedan *Gospel of Barnabas*", *The Journal of Theological Studies*, VI, 23 (1905), pp. 424–433.

turco.

Estas tempranas ediciones árabes movieron a W. H. Temple Gairdner y a S. ʿAbdul–Ahad a escribir una refutación en árabe en Egipto el mismo año de 1907, refutación que fue traducida al inglés en Madras al año siguiente[2] y que repetía casi todos los argumentos establecidos por los Ragg, en especial los referidos a los errores históricos y geográficos contenidos en el *Evangelio de Bernabé.*

Después de la edición de los Ragg el texto del *Evangelio* fue casi olvidado por los círculos eruditos europeos, quienes compartían la opinión de la primera edición inglesa en el sentido de que se trataba de un falso europeo escrito después del siglo XV y que nada podía aportar a la exégesis evangélica.

Sin embargo, en los países islámicos continuaban regularmente las ediciones del texto, aglutinadas en torno a unos movimientos en favor de la autenticidad del *Evangelio de Bernabé* y que criticaban a los cristianos el hecho de que mantuvieran semiescondido el manuscrito italiano y olvidada una aproximación

---

[2] S. ʿAbdul–Ahad – W. H. T. Gairdner, *The Gospel of Barnabas. An Essay and Inquiry*, Madras, 1908; n. e. Hydebarad, 1985[2].

crítica a él.

Así, en respuesta a parte de estas acusaciones, J. Jomier escribió un largo trabajo en 1961 en el que retomaba el estudio del *Evangelio de Bernabé* desde una perspectiva cristiana europea[3]. Desde esta perspectiva, que comporta la negación absoluta de la validez del *Evangelio* como texto religioso digno de ser tenido en cuenta en unas relaciones islamo-cristianas, Jomier analiza minuciosamente el manuscrito italiano de la obra.

Con su análisis temático y estilístico vuelve a conectar, ampliándolas, con las conclusiones de los Ragg, señalando el indudable origen medieval de muchos de los temas tratados en el texto y estudiando cómo se articula la óptica islámica del texto alrededor de los temas cristianos. Por lo que se refiere a una posible autoría, Jomier se inclina por un falsario que sería un eclesiástico renegado italiano en torno al siglo XV.

De la misma forma que Jomier, el doctor Jan Slomp, también

[3] J. Jomier, "L'Évangile selon Barnabé", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 6 (1959–1961), pp. 137–226.

vinculado de forma activa con las relaciones islamo–cristianas, escribe su primer trabajo acerca del *Evangelio de Bernabé*[4] en respuesta a un acontecimento ligado a la expansión del texto en el mundo islámico: en 1973, el *Evangelio de Bernabé* fue reimpreso en Pakistán por Muhammad 'Ata'ur Rahim, un alto cargo del Consejo Islámico pakistaní, reproduciendo el texto que había sido impreso por los Ragg en 1907, pero eliminando la introducción crítica de los autores ingleses. En lugar de ésta, el teniente coronel Rahim escribió una breve introducción propia aceptando la autenticidad del texto como un verdadero evangelio y añadió tres apéndices sobre la figura de Bernabé[5].

En su estudio de 1974, Slomp investiga los elementos principales del *Evangelio de Bernabé*, aunque centrándose fundamentalmente en el contexto de las relaciones islamo–cristianas; el trabajo hace especial hincapié tanto en los errores geográficos e históricos del texto de *Bernabé* como en la investigación sobre la

---

[4] J. Slomp, "Pseudo–Barnabas in the Context of Muslim–Christian Apologetics", *Al Mushir. The Counselor*, 9 (1974), pp. 106–130.

[5] M. A. Rahim, *The Gospel of Barnabas*, Karachi, 1973. Más adelante, el propio Rahim utilizará su propia "edición" del Evangelio de Bernabé como base para una presentación de una vida de Jesús de acuerdo con los presupuestos islámicos: M. A. Rahim, *Jesus. A Prophet of Islam*, Norfolk, 1977; vid., ya en el mismo sentido, U. Aziz–us–Samad, *Islam and Christianity*, Karachi, 1970.

posible autoría del texto.

A partir de los datos aportados por George Sale en la introducción a su traducción del Corán, en la que recoge un prólogo que contenía un manuscrito español del *Evangelio de Bernabé*, Slomp introduce por primera vez la sugerencia de que el monje que se presenta como ladrón del *Evangelio* de la Biblioteca del Papa –un tal Fray Marino– y el hombre que se presenta como traductor al español, el morisco Mustafa de Aranda, son la misma persona y, además, el autor del texto.

Un cambio sustancial en el enfoque del estudio del *Evangelio de Bernabé* se produce con el estudio y la traducción francesa del texto de L. Cirillo y M. Frémaux[6]. Cirillo se aparta completamente de la perspectiva de las relaciones islamo–cristianas y estudia el manuscrito en sí mismo, esto es, de acuerdo con el mensaje mismo que el *Evangelio de Bernabé*, como texto, aporta. Cirillo parte de una base apriorística determinada como es investigar qué elementos puede aportar la

[6] L. Cirillo – M. Frémaux, *Evangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine. Texte et traduction*, Paris, 1977. La parte de *Recherches...* se presenta como responsabilidad exclusiva de L. Cirillo, mientras que la edición y traducción del texto es obra de los dos autores.

obra al conocimiento de los orígenes del cristianismo[7].

A partir de esta base, establece la hipótesis de que han de existir en el *Evangelio de Bernabé* elementos pertenecientes a la más antigua tradición judeo–cristiana y dedica una buena parte de su estudio a hallar y examinar (de acuerdo con el planteamiento previo) esos trazos primitivos que acercarían a *Bernabé* a ese evangelio apócrifo del mismo nombre que había aparecido en el *Decreto Gelasiano*.

Así, después de haber examinado el texto a través de diferentes ópticas (paleográfica, lingüística, histórica, bíblica y temática) llega a la conclusión de que existen en él, al menos, tres niveles de escritura: un primitivo escrito de base ("*écrit de base*") que estaría conformado por esas antiquísimas aportaciones judeo–cristianas; una compilación en manos de un autor medieval, que sería quien le daría el cuerpo casi defnitivo al texto remodelando toda su estructura temática y haciendo uso de los textos bíblicos; y, finalmente, una redacción última en manos de un autor musulmán

---

[7] Voluntad ya plasmada en un artículo previo de 1975: "Ci interessava conoscere quali elementi nuovi il *Vangelo di Barnaba* poteva apportare alla storia dell'esegesi biblica, alla conoscenza degli apocrifi del Nuovo Testamento e più specialmente alla conoscenza delle origini del Cristianesimo": L. Cirillo, "Un nuovo vangelo apocrifo: il *Vangelo di Barnaba*", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XI (1975), pp. 391–412.

que sería quien escribió o copió, a finales del siglo XVI, el texto italiano del *Evangelio* que se conoce en la actualidad.

Este trabajo de Cirillo será contestado con rotundidad, especialmente en lo que toca a su hipótesis de trabajo, por J. Slomp[8] y por J. Jomier[9], quienes opinan que Cirillo ha forzado en exceso el texto para que responda a su propia opinión previa sobre él. Los dos autores se siguen reafirmando en sus opiniones anteriores con respecto a la autoría del *Evangelio de Bernabé*, si bien el Dr. Slomp, a partir de los trabajos de M. de Epalza, se inclina definitivamente por una autoría española del texto.

Estos trabajos de M. de Epalza se habían iniciado con un artículo de 1963[10] en el que, a partir de una comparación de los contenidos del *Evangelio de Bernabé* con la obra del fraile mallorquín Anselm Turmeda, convertido al islam con

---

[8] J. Slomp, "The Gospel in Dispute. A Critical Evaluation of the First French Translation with the Italian Text and Introduction of the so-called Gospel of Barnabas", *Islamochristiana*, 4 (1978), pp. 67–111.

[9] J. Jomier, "Un énigme persistante. L'Évangile dit de Barnabé", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales au Caire*, 14 (1980), pp. 271–300.

[10] M. de Epalza, "Sobre un posible autor español del *Evangelio de Bernabé*", *Al-Andalus*, XXVIII, 2 (1963), pp. 479–491.

el nombre de ᶜAbdallāh At–Tarŷumān, establece, en primer lugar la negación de que Turmeda haya podido ser el autor del *Evangelio*[11], y, en segundo, la verosimilitud de que el texto haya podido nacer de manos españolas, de acuerdo con el extraño italiano en que está escrita la obra.

En 1982 aparecerá un nuevo trabajo del Dr. Epalza[12] que ya ha sido considerado por casi toda la crítica como central en el desarrollo de los estudios sobre el *Evangelio de Bernabé*[13]. En dicho trabajo, el autor vuelve a replantear todos los presupuestos del análisis que hasta entonces se había hecho sobre el texto italiano del Evangelio, al que ahora había que añadir la copia parcial española del siglo XVIII descubierta por J. Fletcher en Australia[14].

Para el Dr. Epalza, todos los ingredientes formales y temáticos del *Evangelio de Bernabé*, considerados siempre bajo la óptica islámica final con la que

[11] No lo contrario, como piensa L. Cirillo, *Evangile de...*, p. 53.

[12] M. de Epalza, "Le milieu hispano–moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVIᵉ–XVIIᵉ siècles)", *Islamochristiana*, 8 (1982), pp. 159–183.

[13] *Vid.*, por ejemplo, M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophètie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, 1990, pp. 81–82,

[14] J. Fletcher, "The Spanish Gospel of Barnabas", *Novum Testamentum*, XVIII (1976), pp. 314–321.

se presenta el texto, responden a un medio hispánico muy determinado de los siglos XVI–XVII: el de los moriscos o últimos musulmanes de la Península Ibérica, que fueron expulsados de España a comienzos del siglo XVII y que continuaron desarrollando sus vidas en su exilio por los países islámicos[15].

Tomando como elemento de base este medio hispánico, que intervino en numerosos ataques al cristianismo así como en aventuras de falsificaciones de textos primitivos, el autor comprueba cómo los elementos temáticos peculiares del *Evangelio de Bernabé* van coincidiendo uno por uno con lo que son los presupuestos ideológicos y religiosos de esta comunidad morisca tanto en España como fuera de ella, señalando incluso una serie de autores que por sus circunstancias vitales podrían haberse visto envueltos en la fabricación de un texto como *Bernabé*.

Teniendo en cuenta que todos los ingredientes que aparecen en el texto de los manuscritos pueden ser perfectamente conocidos en los siglos XVI y XVII,

---

[15] La hipótesis sobre la autoría morisca del texto fue sugerida como posibilidad en primer lugar por M. Denis a principios del siglo XIX (*Codices manuscripti Theologici*, Bibliotheca Vindobonensis, 1800, vol. 2, pars 2 ["Codices Polemici", 98, 1368–1373]). En 1981 Emilio García Gómez, en un artículo periodístico (*ABC*, 23 de mayo de 1991, p. 3) volvía a sostener la misma tesis, pero adscribiendo la autoría del texto al círculo concreto de moriscos granadinos que perpetraron las falsificaciones de los libros plúmbeos de Granada en el último cuarto del siglo XVI.

sin que sea necesario retrotraerlos a la época medieval más que como punto temático de partida, el autor insiste en que es perfectamente plausible que autores moriscos sean los que estén involucrados en la confección del *Evangelio de Bernabé*. Como argumento de peso, señala que la primera mención en el tiempo de un *Evangelio de Bernabé* la hace un morisco toledano exiliado en Túnez en un texto que se puede datar alrededor de 1634.

c c c

El presente trabajo toma como objetivo primordial la transcripción y edición de la copia española del *Evangelio de Bernabé* descubierta en Sydney por el profesor John Fletcher. Se trata de una copia parcial hecha en el siglo XVIII del texto que se presenta como traducción del italiano. El manuscrito se encuentra en buen estado de conservación y su lectura es, por lo general, cómoda. A esta copia le falta aproximadamente el 40 % del texto (capítulos 121 a 200), que ha sido repuesto en la presente edición mediante la traducción de los pasajes correspondientes desde el manuscrito italiano.

La edición del texto ha sido anotada de acuerdo con el uso que el

autor ha ido haciendo de los textos bíblicos, aparte de también incluirse y traducirse una larga serie de notas en árabe al margen que acompañan al manuscrito italiano y que no se encuentran en la copia española. De la misma forma, han sido apuntadas las divergencias que puedan existir en el discurso de ambos textos.

El estudio previo que acompaña a la edición intenta responder a la perspectiva plural con la que parece necesario acercarse a una obra como el *Evangelio de Bernabé*. Así, tras un examen de la historia conocida de ambos manuscritos, se pasa a un análisis de sus estructuras formales, que siempre da como resultado la fecha de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII como la de la redacción del texto italiano, y la misma para el español original de acuerdo con las características lingüísticas del texto contenido en la copia del siglo XVIII.

La siguiente fase que se recorre es el analizar las estructuras formal y temática del *Evangelio de Bernabé* para comprobar cómo se trata de un texto trabado desde la primera a la última de sus páginas y que va incardinando sus distintos argumentos en aras de un mensaje primordial que se atiene a la doctrina islámica.

A continuación se pasa a un análisis detallado de todos los contenidos del texto tal y como se van presentando desarrollados en el interior del *Evangelio*; del examen de esos temas que se van entremezclando a lo largo de la obra se observa cómo sobre la estructura que conforman los textos evangélicos canónicos se va esparciendo la omnipresente óptica islámica, que es la que da sentido y causa final a todo el *Evangelio de Bernabé.*

Una vez el texto ha sido analizado en su recorrido temático, se continúa con el análisis de los dos estructuras fundamentales que se desprenden de la obra: la existencia de un Evangelio "cristiano", pero que responda a las exigencias que el islam, a partir del Corán, ha de exigir a un texto de este tipo, y la figura de Jesús tal y como es contemplada por la ortodoxia islámica y, por ende, tal y como debería ser presentada por un testigo directo de su vida y predicación.

De tal manera, el *Evangelio de Bernabé* se presenta como un texto que quiere presentar la correcta versión de la vida y doctrina de Jesús. Esta visión recta es la islámica, puesto que es el último exponente en el tiempo de la revelación de Dios a los hombres, que ha sido siempre la misma a través de todos los profetas.

Finalmente, se presenta el estudio concreto de ese medio idóneo en el que sin duda hubo de nacer una falsificación como el *Evangelio de Bernabé*: el medio morisco de la España de finales del siglo XVI y del exilio de principios del siglo XVII. Se examinan una serie de obras literarias y de falsificaciones (en especial los Libros Plúmbeos del Sacromonte granadino) que fueron compuestas por autores moriscos y que presentan notorias semejanzas con los presupuestos y desarrollos temásticos presentes en el *Evangelio de Bernabé*.

Del mismo modo, en las obras de algunos autores moriscos en su exilio extra–peninsular puede comprobarse, aparte de que tanto los falsos de la Península como el texto de *Bernabé* eran conocidos, cómo en el desarrollo de sus polémicas anticristianas se utilizan argumentos absolutamente paralelos a los mantenidos en los textos español e italiano del *Evangelio de Bernabé*.

c c c

La razón principal que sostiene el presente estudio no se basa en las relaciones islamo–cristianas, sino en la entidad del *Evangelio de Bernabé* como texto literario hispánico y en su capacidad creativa para poder modelar un texto evangélico

que sea acorde con el islam. Esta capacidad, que mezcla creación con combinación y que en algunos momentos alcanza rasgos de verdadero ingenio, hace del *Evangelio* un texto sumamente original y de valor intrínseco fundamentalmente por dos razones:

– Desde el punto de vista cristiano, porque se trata de una falsificación osada que, en culminación de la línea de otras que aparecieron en el siglo XVI, trata de rectificar nada menos que el núcleo original del mensaje del cristianismo.

– Desde el punto de vista islamológico, porque supone un intento original de superación definitiva de una dinámica polémica que había quedado anquilosada con el paso del tiempo. Lo que el *Evangelio de Bernabé* quiere representar, no es un argumento de esa polémica, sino la respuesta definitiva de ella.

En este sentido, entonces, hay que otorgar a la obra el valor que como texto tiene[16]. Un valor que está situado a la altura de conseguir la propagación de

[16] *Vid.*, por ejemplo, la matización en este sentido en W. Schneelmelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, 1987, band I, p. 66: "Beide Texte [el Evangelio de Bernabé y el Evangelio árabe de Juan] sind Beispiel für die Produktion von Werken, die sie zwar als Evangelien bezeichneten und die auch interessante Quellen für die Zeit ihrer Entstehung sind, die aber nicht eine Sammlung altkirlicher Apokryphen gehören".

un mensaje determinado mediante un utillaje literario concreto que puede ser original o tomado de otras fuentes.

A pesar de que, paradójicamente, en las relaciones islamo-cristianas ha dado un fruto en el siglo XX que seguramente buscó su autor ya en el siglo XVII. el *Evangelio de Bernabé* como tal no deja de ser un texto compuesto por un autor hispanomusulmán con una voluntad determinada.

Es la investigación sobre este último y definitivo punto lo que sigue en las páginas siguientes.

El método de transcripción del árabe empleado a lo largo del trabajo sigue el establecido por la Escuela de Arabistas españoles a través de la ya desaparecida revista *Al-Andalus* y que es el que se continúa empleando en las principales revistas de arabismo en España, si bien se ha incorporado el fenómeno de la alteración del artículo árabe ante las letras solares. En las ocasionales citas hechas en otra lengua europea -así como en la reproducción de algún texto aljamiado-, se ha conservado la transcripción propia de cada autor o editor.

Por otro lado, hay una breve serie de siglas que han sido empleadas tanto en el estudio introductorio del texto del manuscrito de Sydney como en la propia edición del texto:

EB: *Evangelio de Bernabé*, haciendo referencia al texto en general, con independencia de cualquiera de los dos manuscritos.

EBS: *Evangelio de Bernabé* en español según el manuscrito de la Fisher Library de la Universidad de Sydney.

EBV: *Evangelio de Bernabé* en italiano según el manuscrito de la Österreiche Nationalbibliothek de Viena.

E. I.[2]: *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, Paris–Leiden, en curso de publicación desde 1978 (editados completos volúmenes I al VI).

GAL: Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1945–1949, 2 vols. + 3 vols. de Suplementos, Leiden, 1937–1942.

P. G.: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Parisiis, 1857 ss.

P. L.: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis, 1844 ss.

En la preparación y confección del presente trabajo, el autor no ha estado solo; por el contrario, ha contado con el apoyo y auxilio de diversas personas que se han brindado de forma desinteresada a ayudarle en mayor o menor medida, pero generosamente todas ellas. Así, quiero mencionarlas en este punto como forma de reconocimiento y agradecimiento a su comprensión y ayuda.

He de mencionar en primer lugar el nombre del Dr. Jan Slomp, de Leiden, uno de los principales especialistas en relaciones islamo-cristianas y en el *Evangelio de Bernabé*, con cuya asistencia y amabilidad siempre pude contar cuando surgió cualquier clase de problema.

También deseo agradecer al Dr. John Fletcher, profesor de la Universidad de Sydney y descubridor de la copia española del *Evangelio de Bernabé*, su gentileza para conmigo a la hora de informarme sobre sus investigaciones

realizadas y de facilitarme material bibliográfico para mí de difícil acceso.

El profesor José Martínez de la Escalera S. I. tuvo siempre la paciencia de escucharme y ayudarme en la investigación durante mi estancia en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid; así mismo, tuvo la amabilidad de cederme con generosidad material inédito propio sobre Jerónimo Román de la Higuera.

Mi agradecimiento también al doctor Francisco de Borja de Medina S. I., del Archivo Storico della Compagnia di Iesù en Roma, quien se preocupó por mis investigaciones sobre el *Evangelio de Bernabé* y me encaminó en algunas pistas para la interpretación del texto.

De la misma forma, quiero dejar patente mi profunda gratitud a la profesora Inmaculada Vidal, de la Universidad de Alicante, quien me ayudó en el campo de las representaciones artísticas de San Bernabé; a la profesora Clelia Sarnelli Cerqua, del Istituto Universitario Orientale de Napoli, quien, en una breve estancia en Alicante, tuvo la gentileza de proporcionarme material sobre el morisco Al–Ḥaŷarī Bejarano; en este mismo sentido, mencionar al profesor Muhámmad Razuq, de la

Universidad Hasan II de Casablanca, quien me facilitó un ejemplar de su edición árabe del *Kitāb Nāsir ad-Dīn* del morisco español; así mismo, agradecer vivamente los consejos y las reproducciones de sus trabajos del Dr. Francisco Márquez Villanueva, de Harvard University y las orientaciones del profesor Leonard P. Harvey, del King's College de Londres.

Gran parte de este trabajo, como es natural, surgió de muchas horas pasadas en diferentes bibliotecas y centros de investigación: quisiera aquí recordar la amabilidad y facilidades con que me han obsequiado los bibliotecarios de la Biblioteca Nacional y de la Universidad de Alicante, así como a los miembros del Centro de Documentación de la Universidad de Alicante (CEDOCAM), gracias a los cuales pude acceder a los ricos fondos de instituciones como la British Library o la Library of Congress de Washington.

En este punto, me siento obligado a hacer una muy especial mención de la biblioteca de la Universidad de Comillas (Madrid) y a las personas que allí trabajan: durante los meses que allí pasé los impresionantes fondos de la biblioteca estuvieron siempre a mi disposición gracias a la comprensión y amabilidad de su director, el P. Alejandro Barcenilla S. I., y a la diligencia e inagotable paciencia de

sus tres bibliotecarios –María del Puy, Jesús y Pedro–, que siempre atendieron con rapidez mis infinitas demandas. A ellos y a la Universidad de Comillas en general mi más vivo agradecimiento.

También a mis compañeros en el Departamento de Estudios Arabes e Islámicos de la Universidad de Alicante les debo un recuerdo de gratitud por sus constantes atenciones en el curso de la elaboración del trabajo, en especial a la Dra. María Jesús Rubiera Mata, catedrática de Estudios Arabes e Islámicos, cuyo apoyo y cuyos consejos sirvieron para suavizar el camino de este trabajo.

Finalmente (*last but not least*) dejar constancia de mis más profundos aprecio y agradecimiento a los profesores de la Universidad de Alicante que han sido los directores de la presente tesis doctoral: los doctores Míkel de Epalza, del Departamento de Estudios Arabes e Islámicos, y Miguel Angel Lozano, del Departamento de Filología Española: a su ayuda y su confianza en mí desde el principio de este trabajo se debe el que éste haya llegado a su final. El Dr. Epalza fue quien tuvo la amabilidad de proponerme el estudio de este tema para él muy querido. Para ellos, junto con mi aprecio, mis más profundas gracias.

Mis padres y hermanos ya saben que sin su comprensión y apoyo, ni una sola de estas líneas hubiera visto la luz.

CAPITULO I

"LOS MANUSCRITOS DEL *EVANGELIO DE BERNABÉ*"

I. 1. El manuscrito italiano.

En el año de 1715, Bernard de la Monnoye, erudito miembro de la Academia Francesa, publica en París su obra misceládea *Menagiana*[17], en cuyo volumen cuarto se puede leer:

> "M. le Baron de Hohendorff, Seigneur Allemand qui joint à une noblesse du premier ordre une littérature exquise, une politesse fine et une connaisance de livres fort étendue, m'a fait voir l'*Evangile* supposé par les Turcs à S. Barnabé, traduit en italien, apparentment de l'arabe, vers le milieu du quinzième siècle, et copié un peu après. C'est un manuscrit aujourd'hui unique, au moins très rare, qui appartient au Prince Eugène dont les recherches pour toutes sortes de livres

[17] París, 1715, 4 vols. Esta alusión, así como una descripción tanto física como de los contenidos del manuscrito, se encuentra en el volumen IV, pp. 202–214. *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *Evangile de Barnabé*, Paris, 1977, pp. 49, 557–558.

curieux n'ont point de bornes."[18]

Se trata de la primera alusión en época moderna que se hace de un supuesto Evangelio atribuido a San Bernabé tras las únicas citas existentes hasta entonces. Éstas estaban recogidas como una simple mención en los llamados *Decreto Gelasiano* y *Catálogo de los sesenta libros canónicos* dentro de los elencos de los libros apócrifos.

El *Decreto Gelasiano*, escrito de origen occidental de principios del siglo VI[19] prohíbe junto con otros un "Evangelio de Bernabé Apócrifo" del que no da ninguna reseña sobre su origen o sus características.

Por otra parte, el *Catálogo de los Sesenta Libros Canónicos*, probablemente también del siglo VI[20], canon de las Escrituras compuesto por sesenta

---

[18] Georg Wilhelm von Hohendorff, oficial prusiano, conoció al príncipe Eugenio de Saboya en Alemania, a donde había llegado tras la guerra de sucesión española, después de un exilio en Constantinopla por haber dilapidado la nómina de su regimiento. *Cfr.* M. Braubach, *Prinz Eugen von Saboyen*, München, 1963–1965, Volumen 5, pp. 91–115.

[19] *Vid. infra* pp. 105–107.

[20] *Vid.* T. Zahn, *Geschichte des neutestamentliche Kanons*, Leipzig, 1890, b. II, 1, p. 290. *Vid. infra* pp.

libros –fuera de los cuales todos son considerados apócrifos–, cita entre estos últimos también un Evangelio de Bernabé, sin que se dé tampoco explicación alguna sobre su naturaleza.

A partir de estas dos menciones, y ante la inexistencia de manuscrito alguno que pudiera relacionarse con ellas, no ya recogiendo el supuesto texto sino tan siquiera volviendo a citarlo, el dicho "Evangelio de Bernabé" ha sido considerado desde entonces como perdido.

Hay, pues, y es importante remarcarlo, un salto de doce siglos hasta que volvemos a encontrar una atribución semejante a Bernabé. Doce siglos en los que, pese a haber un densísimo *corpus* de estudio histórico, teológico y doctrinal, hay un completo vacío en lo que se refiere a este punto hasta llegar a Bernard de la Monnoye y sus noticias sobre Hohendorff y el príncipe Eugenio.

En 1718 aparece en Londres una obra de John Toland (m. 1721), escritor inglés preocupado esencialmente por asuntos filosóficos y religiosos y que había publicado varios libros incorporando las principales corrientes continentales del pensamiento que había aprendido en sus viajes diplomáticos. En esta obra, titulada

Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, dedica una buena porción al Evangelio de Bernabé[21].

En el texto señala Toland que nueve años atrás el consejero del rey de Prusia Federico I y su ministro en Amsterdam, Johan Friedrich Cramer, le había facilitado un "mohammedan gospel". Habiéndolo examinado, el propio Toland hace ver a Cramer la importancia de este manuscrito y, por mediación del barón de Hohendorff, lo da a conocer al príncipe Eugenio de Saboya[22].

Encontramos, pues, a Cramer como el primer poseedor conocido del *Evangelio de Bernabé*. Según Toland, Cramer lo había obtenido "out of the library of a person of great name and authority in the said city (Amsterdam)", que durante su vida lo había tenido en gran estima, aunque el autor inglés señala sus dudas ante

---

[21] Como indica ya la propia continuación del título: "(...) containing the history of the ancient *Gospel of Barnabas*, attributed to the same Apostel, this last Gospel been now first made know among Christians...". *Vid.* G. Ricuperatti, "Spinoza, Toland e il Triregno", *Rivista Storica Italiana*, Napoli, 1967, pp. 638-652.

[22] *Nazarenus...*, p. 11. La adquisición por parte del príncipe Eugenio habría tenido lugar, como testimonia la dedicatoria de Cramer al príncipe al frente del manuscrito, en 1713. El propio Baron de Hohendorff, una vez ya el libro en la biblioteca del príncipe de Saboya, se lo habría mostrado a Bernard de la Monnoye.

si era por la rareza del manuscrito o porque respondía a la imagen de su religión[23].

¿Quién era este personaje que parece ser el primer poseedor del texto? Las más diversas indagaciones han sido hechas a este respecto intentando adjudicar una posible identidad. G. Ricuperati[24] señaló el nombre de Johann Jakob Cramer (1673–1702), orientalista de origen suizo, como el más probable, pero no indica las razones de tal atribución; quizá la identidad de sus apellidos le llevó a pensar en una transmisión familiar, pero lo cierto es que no existía parentesco entre ambos[25].

G. Ricuperati y M. Frémaux dan con una pista más en torno al misterioso personaje de Amsterdam. El primero estudia un manuscrito de la biblioteca del barón de Hohendorff que es de la propia mano de John Toland; redactado en francés, es un boceto de su *Nazarenus* fechado en 1710 y en él también relata cómo llegó el manuscrito a manos de Cramer: "(...) l'avait eu (el manuscrito)

---

[23] *Nazarenus*..., pp. 11–12. *Cfr.* J. A. Fabricius, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Hamburgi, 1703, 1719², vol. III, pp. 387–409. El propio Fabricius señala en nota a este respecto: "Suspicio iniquor quam verisimilior" (p. 387), pero ¿era referido al personaje? ¿Lo conocía entonces Fabricius? ¿O sólo se refería a la duda planteada por Toland?

[24] *Op. cit.*, p. 639.

[25] *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 50, n. 40.

de la bibliothèque d'un magistrat d'une fort grand'autorité et réputation dans la ville de Amsterdam". Sería, pues, un magistrado de gran reputación el personaje desconocido[26].

L. Cirillo indaga entre los círculos antitrinitarios de Amsterdam para intentar identificar a tal persona, pero sin resultados positivos[27]. Cierto es que este contexto socio–religioso –en Amsterdam o fuera de allí– encajaría de forma apropiada para unos posibles poseedores del *Evangelio de Bernabé* (Cirillo desliza incluso los nombres de Chistophorus Sand, Giovanni M. Bruto y Wissowati): negadores de la divinidad de Jesucristo (al igual que Toland), deístas radicales, partidarios de una total reforma tanto en la Iglesia como en el Estado, con cierta simpatía hacia el judaísmo[28], mentes privilegiadas buena parte de ellos... forman un círculo donde no sería especialmente extraño hacer encajar un evangelio en el que se

---

[26] G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Gianone*, Milano–Napoli, 1970, pp. 409–411; L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, "Annexe I", p. 556.

[27] *Op. cit.*, pp. 50–51.

[28] *Cfr.* S. Kot, *Le mouvement antitrinitaire au XVIe et XVIIe siècle*, Paris, 1937, pp. 61–62; A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo del cinquecento*, Padova, 1967, p. 81.

afirma con rotundidad excluyente la naturaleza humana de Jesús[29].

Sin embargo, ciertos caracteres del *Evangelio de Bernabé* se alejan de lo que serían las coordenadas normales de este "grupo" intelectual: en especial su marcado carácter islámico, totalmente alejado en su realización teológica de los esquemas del círculo de los antitrinitarios holandeses y europeos en general[30]. Por otra parte, todas las indagaciones hechas en este sentido no han dado consecuencia positiva alguna; sin duda alguna la posesión de un manuscrito de tales características por parte de uno de estos hombres –en su mayoría compradores de libros y

[29] *Vid.* A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova, 1969; E. Wilbur, *An History of Unitarism*, Roma, 1945; *Id. A Bibliography of the Pioneers of the Socinian–Unitarian Movement*, Roma, 1950; S. Kot, *op. cit.*; A. Rotondo, "I movimenti ereticali nell'Europa del Cinquecento", *Rivista Storica Italiana*, LXXVII (1966), pp. 104–138; G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1961.

[30] Este problema no se le escapa a L. Cirillo (*op. cit.*, pp. 50–51), que debe realizar verdaderos equilibrios para encontrar una razón mínimamente sólida: "Comment l'auraient–ils (los antitrinitarios de Amsterdam) acquis? Peu–être par l'entremise de Bruto lui–même (...). Ses fonctions d'historiographe du roi Etienne Bathory de Transylvanie (...), lui permettaient de faire des recherches dans une région où les influences musulmanes et chrétiennes de toute obédience pouvaient encore se donner libre cours". Sin embargo, acaba concluyendo simplemente que los antitrinitarios "pouvaient constituer un milieu de choix pour l'éclosion, la transformation ou tout au moins la conservation d'un manuscrit tel que l'Évangile de Barnabé".

manuscritos antiguos– hubiera dejado alguna huella en alguna de sus obras o epístolas[31].

Un último intento de identificación de este personaje de alta autoridad en Amsterdam que poseía el manuscrito antes de que llegara a las manos de Cramer lo realiza el doctor Jan Slomp, uno de los máximos estudiosos del Evangelio de Bernabé[32]. En un primer momento su pensamiento se dirige hacia Philip van Limborch (1633–1712), sabio holandés residente en Amsterdam que escribió una historia de la Inquisición española y que mantuvo relaciones ("close contacts") con los judíos que habían sido expulsados de Portugal años atrás[33].

---

[31] Como el propio Bruto, en cuya rica biblioteca no se encuentran huellas de nada parecido. *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 50, n. 41.

[32] *Vid.* Jan Slomp, "Pseudo–Barnabas in the context of Muslim–Christian Apologetics", *Al–Mushir*, Rawalpindi, XVI (1974), pp. 106–130; *Id.* "Evangelievervalsing en zending", *Gereformeerde Weekblad*, Leusden, 25–27 (1974), pp. 156–157; *Id.* "The Pseudo–Gospel of Barnabas. Muslim and Christian Evaluations", *Bulletin. Secretariatus Pro Non–Christianis*, Roma, XI/I, 31 (1976), pp. 68–77; *Id.* "The Gospel in Dispute. A Critical Evaluation of the First French Translation with the Italian Text and Introduction of the So–Called Gospel of Barnabas", *Islamochristiana*, Roma, 4 (1978), pp. 67–111; J. Jomier – J. Slomp, "L'Affaire de l'Évangile de Barnabé et ses derniers développements", *L'Expression de la foi chrétienne en contexte de dialogue islamo–chrétien. Journées Romaines*, Roma, 1979, pp. 49–65; J. Slomp, "El seudoevangelio de Bernabé", *Encuentro. Documentos para el entendimiento islamo–cristiano*, Madrid, 103 (noviembre 1980), pp. 1–15; *Id.* "Das Barnabasevangelium", *Cibedo–Texte*, Frankfurt, 14 (1982), pp. 1–16.

[33] J. Slomp, "Pseudo Barnabas in the context...", *op. cit.*, p. 111.

Pero pronto el Dr. Slomp abrirá una nueva línea de investigación a partir de las palabras de George Sale en el prefacio a su traducción inglesa del Corán (1734)[34]. En ellas, el orientalista inglés habla del Evangelio de Bernabé refiriéndose asimismo a un manuscrito en español, el cual posee un prólogo en el que aparece la figura del papa Sixto V como el poseedor en su biblioteca del texto. Estudiando la figura de este papa, especialmente su muy activa labor de inquisidor en Venecia[35], encuentra que su biógrafo, Gregorio Leti (1630–1701) –nacido en Milán y de familia bolonesa–, se refugia en Amsterdam después de haberse adherido al calvinismo, llegando a ser el historiador oficial de la ciudad holandesa.

Después de estudiar cuidadosamente el período comprendido entre 1590 y 1710 acerca de la ciudad de Amsterdam, comprueba por una parte que no existen allí magistrados con ambiciones de erudición ni mucho menos capaces de leer

---

[34] *The Koran, commonly called The Alcoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic...*, by George Sale, Gent., London, 1734. Considerada todavía hoy como la mejor versión en inglés: "Where it is a case of quoting the Qur'an itself, and not a particular Latin version, I have used Sale's Translation, as best expressing in English the meaning traditionally understood in Islam", N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimburgh, 1962[2], p. 14.

[35] J. Slomp, "The Gospel in dispute...", pp. 106–107; *Id.* "El seudoevangelio...", pp. 7–8; *Id.* "Das Barnabasevangelium", pp. 12–13. *Cfr.* C. Roth, art. "Inquisition", *Encyclopaedia Judaica*, New York, 1971, v. 8, p. 1400.

un manuscrito en italiano, y, por otra, que los hombres del círculo antitrinitario de Amsterdam no podían compararse en fama o autoridad intelectual pública al propio Gregorio Leti.

Llega entonces a la conclusión de que Leti, cuya biblioteca fue vendida el 25 de octubre de 1701, es el personaje al que se refiere Toland cuando habla de la adquisición del manuscrito que realizó Cramer. La única dificultad que restaría por salvar sería la referente al título de "magistrado" de la persona de la que Cramer, según Toland, obtuvo el manuscrito[36].

En 1738, a la muerte del príncipe Eugenio de Saboya, todos sus libros

---

[36] Obstáculo, sin embargo, no del todo insalvable. ¿Por qué Toland no señala ese cargo en la edición de su *Nazarenus*? ¿Quizá no estaba seguro de ese dato?. ¿O es que sabía –en el caso de que hubiera sido Leti– que no era cierto? Por otro lado, ¿por qué Cramer no le da el nombre del antiguo poseedor? Quizá –en el caso de Leti– sabía hasta dónde podía llegar su "autoridad" en ciertos casos (*Cfr.*, por ejemplo, *Enciclopedia Italiana*, Roma, 1933, v. XX, p. 473 a propósito de la *Vita di Sisto V* de Leti: "Ebbe grande fortuna, e non certo per le sue doti storische; piuttosto per il ritratto, romanzesco e burlesco insieme del pontefice e per il quadro salace di tempi"). De cualquier forma, esta identificación del Dr. Slomp parece la más plausible, a pesar de las extrañas objeciones que plantea J. M. Magnin ("En marge de l'ébionisme. L'évangile de Barnabé", *Proche-Orient Chrétien*, Jerusalem, XXIX [1979], pp. 44-64), atribuyendo a Slomp cosas que éste jamás ha escrito ("...Leti naquit ... à Milan, non à Bologne"; "contrairement à ce que Slomp insinua, ni Toland ni Frémaux n'ont identifié ce 'magistrat' avec Leti..."; "Leti est né trop tard pour avoir été l'auteur ou le copiste de manuscrit de Vienne", *Cfr.* pp. 63-64).

y manuscritos entraron a formar parte de los fondos de la Biblioteca Nacional de Viena, donde hoy se encuentran[37].

I.2. El manuscrito español.

La historia conocida de un manuscrito español del Evangelio de Bernabé hasta hace poco se basaba en citas y noticias indirectas, toda vez que su principal característica era, precisamente, su inexistencia material.

En 1705 Adriaan Reeland publica su obra *De religione Mohamedica*,

[37] A pesar de que hay indicaciones inexactas acerca de la existencia de un manuscrito italiano del Evangelio de Bernabé en la Biblioteca Real de La Haya, que parten posiblemente desde J. A. Fabricius (*Codex Apocryphus*..., v. II, p. 375). *Cfr.* J. P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856 (reimpr. Turnhout, 1989), t. II, c. 140; A. Metzinger, "Vangelo di Barnaba", *Enciclopedia Cattolica*, t. II, Città del Vaticano, 1949, col. 866.

donde habla de la resistencia de los musulmanes a constatar algún evangelio que para ellos no haya sido corrompido. En la segunda edición de la obra (Tréveris, 1717), hará, sin embargo, la siguiente anotación:

> "...et evangelium apud ipsos est quod ex scriptis bonis et malis conflatum arabice et hispanice manuscriptum extat."[38]

En esos doce años transcurridos entre ambas ediciones, entonces, Reeland ha conocido la existencia de un evangelio "musulmán" en árabe y en español. Sin embargo, no nos da ninguna referencia más en tal sentido: nada sobre su descripción o sobre sus contenidos, lo que hace pensar que jamás lo ha tenido delante[39].

En 1734 el famoso orientalista británico George Sale (1697–1736) publica en Londres su traducción inglesa del Corán[40]. En su prefacio "To the

---

[38] A. Reeland, *De religione Mohamedica*, Tréveris, 1717², p. 23, n. b.

[39] Simplemente ofrece una valoración particular a partir del solo hecho de la noticia ("Sed non putem Mohammedanos, certes non omnes, audere affirmare illos codices esse genuinos illos veteres", *ibid.*). *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 51.

[40] *Vid. supra* p. 35n. Sobre Sale, *cfr. Dictionnary of National Biography*, London, 1917, v. XVII, p. 670.

Reader", habla de que no ha podido utilizar las bibliotecas públicas para completar su edición, de tal manera que los manuscritos que ha utilizado para su trabajo son los que él mismo poseía en su casa, exceptuando dos: el comentario de Al–Baydawi y el *Evangelio de Bernabé*[41]. Respecto a éste último, explica:

> "...the other [el *Evangelio de Bernabé*] was very obligingly lent me by the reverend Dr. Holme, rector of Hedley in Hampshire. (...) The book is a moderate Quarto, in Spanish, written in a very legible hand, but a little damaged towards the latter end. It contains two hundred and twenty two chapters of unequal length, and four hundred and twenty pages; and is said, in the front, to be translated from the Italian, by an Arragonian Moslem, named Mostafa de Aranda. There is a preface prefixed to it, wherein the discoverer of the original ms. who was a Christian monk, called Fra Marino, tell us, that having accidentally met with a writing of Irenaeus, (among others,) wherein he speaks against S. Paul, alledging, for his authority, the Gospel of S. Barnabas, he became exceeding desirous to find this gospel; and that God, of his mercy, having made him very intimate with pope Sixtus V. one day, as they were together in that pope's library, his holiness fall asleep, and he, to employ himself, reaching down a book to read, the first he laid his hand on proved to be the very gospel he wanted: overjoyed at the discovery, he scrupled not to hide his prize

[41] George Sale, *op. cit.*, "To the Reader", pp. vii–viii.

in his sleeve, and on the pope's awaking, took leave of him, carrying with him that celestial treasure, by reading of which he became a convert to Mohammedism."[42]

George Sale reproduce más tarde tres pasajes del manuscrito español que recogen el relato sobre el origen de la circuncisión[43], la conversación entre Abraham y el ángel[44] y el juicio de Dios sobre la serpiente del Paraíso[45]. Más adelante, refiriéndose a Reeland y al Evangelio de Bernabé en general, Sale anotará: "Of this Gospel the Moriscoes in Africa have a translation in Spanish"[46].

En 1784 el Dr. Joseph White vuelve a dar noticias sobre un manuscrito

---

[42] *Ibid.* p. viii. Sale señala un poco antes que todavía no había visto tal libro cuando habla de él en su "Preliminary Discourse" (IV, p. 74) y en el capítulo 3 (p. 43) cuando plasma un extracto tomado de Toland y de Bernard de la Monnoye. Teniendo en cuenta esto, hay que concluir que su conocimiento del manuscrito español debió tener lugar poco tiempo antes de su edición del Corán.

[43] G. Sale, "Preliminary Discouse", § iv, p. 142, n. c.

[44] *Ibid.* , iv, p. 139, n. n.

[45] *Ibid.*, Ch. VII, p. 189, n. k. *Cfr.* Lonsdale & Laura Ragg, *op. cit.*, pp. l–liii.

[46] *Cfr.* J. Slomp, "The Gospel in...", p. 108.

español del Evangelio de Bernabé en su *Bampton Lecturer*[47]. El erudito inglés señala que conoció la obra

> "...by the obliging communication of the Rev. Dr. Monkhouse, of Queen's College, who had in his possession an ancient ms. containing the whole Spanish version, and also a translation of a considerable part of the work into literal English, he was enabled to give his readers some speciments of this audacious forgery, and of the manner in which the gospel history had been corrupted, so as to accommodate it to the interests and assertions of the Qoran."[48]

Al final del texto, Joseph White publica una traducción al inglés de los capítulos 96, 97, 216, 217, 218, 219, 220, 221 y 222.[49]

Éstas son las únicas citas originales acerca de un manuscrito español

---

[47] J. White, *Bampton Lecturer. Sermons preached before the University of Oxford in 1784*, Oxford, 1784.

[48] *Ibid*, lectura octava, p. 23.

[49] *Ibid*, pp. xlii–xlv, lxix–lxxvii. *Cfr*. L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit*., pp. 51–52, 56–59; L. & L. Ragg, *op. cit*., pp. liii–lxv.

del *Evangelio de Bernabé* hechas desde el siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XX[50]. Todos los estudios y referencias que entre esas fechas se realizaron continuaron haciendo mención a ellas. Así, W. E. A. Axon[51], los Ragg[52] y Cirillo y Frémaux[53] investigan en torno a las figuras y los papeles de White y de Monk–house, pero sin resultado novedoso alguno.

Sin embargo, en 1976 se da noticia del descubrimiento por parte del Dr. John Fletcher, de la Universidad de Sydney, de una copia parcial del manuscrito español del Evangelio de Bernabé[54]. Se trata de una copia realizada en el siglo

---

[50] *Vid.* otras referencias sobre estos poseedores así como otras indagaciones en: S. ʿAbd–ul–Ahad – W. H. T. Gairdner, *The Gospel of Barnabas. An essay and inquiry*, London, 1908 (reimpr. Hydebarad, 1985²); O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirlichen Literatur*, Freiburg, 1913, v. I, p. 115; A. Metzinger en: *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1949, v. II, col. 866; J. Schmid, en T. Klauser (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950, v. I, pp. 1209–1212; J. Jomier, "L'Evangile selon Barnabé", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, VI (1959–1961), pp. 137–226.

[51] "On the Mohammedan Gospel of Barnabas", *Journal of Theological Studies*, III (1901–1902), pp. 441–451.

[52] Lonsdale Ragg, "The Mohammedan 'Gospel of Barnabas'", *Journal of Theological Studies*, VI (1904–1905), pp. 424–433; Lonsdale & Laura Ragg, *op. cit.*, pp. x–xii.

[53] *Op. cit.*, p. 52, n. 52.

[54] J. E. Fletcher, "The Spanish Gospel of Barnabas", *Novum Testamentum*, XVIII, f. 4 (1976), pp. 314–320.

XVIII y que se encuentra en la Fisher Library de la Universidad de Sydney, dentro del fondo Nicholson[55]. Este fondo proviene de la biblioteca de Sir Charles Nicholson (1808–1903), político, estudioso y bibliófilo inglés que vivió cerca de treinta años en Australia y que jugó un papel relevante en el origen de la Universidad de Sydney[56].

El manuscrito contiene, en su segunda página, una firma: "Jnº Nickolls 1738", seguida de una nota con la misma letra:

> "Transcribed from ms. in possession of the Revd. Mr. Edm. Callamy who bought it at the Decease of Mr. George Sale 17.. and now gave me at the Decease of Mr. John Nickolls 1745"
>
> N. Hone

George Sale murió en 1736 y su valiosa colección de manuscritos pasó

---

[55] Con la signatura Nich. ms. 41. *Cfr. ibid*, p. 315.

[56] *Vid.* para la personalidad y carrera de Nicholson, aparte del ya citado trabajo de Fletcher, D. S. Macmillan, "An Australian aristocrat. The personality and career of Sir Charles Nicholson", *The Australian Quarterly*, XXVIII, 3 (1956), pp. 40–47; *Id.*, art. "Nicholson, Sir Charles", en: D. Pike (ed.), *Australian Dictionary of Biography*, Melbourne, 1967, v. II, pp. 283–285.

a manos del marchante William Hamerton, quien publicó un catálogo de ellos[57]; sin embargo, en la relación impresa no aparece ningún Evangelio de Bernabé, por lo que esta vía de investigación debe ser abandonada.

De la cita incluida en el manuscrito comprobamos que un manuscrito del Evangelio de Bernabé en español que estaba en posesión de Sale fue comprado a la muerte de éste –fecha que desconoce el autor de la cita– por el reverendo Edmund Calamy (¿1697?–1755)[58], ministro de la Iglesia presbiterana.

De alguna forma (¿préstamo? ¿compra?) pasó a manos de John Nickolls (1710–1745)[59], anticuario y coleccionista de manuscritos, cuya colección pasó a formar parte en 1746 del fondo de la Sociedad de Anticuarios de Inglaterra. Pero éste no fue el destino del manuscrito del Evangelio de Bernabé según la nota manuscrita, puesto que fue cedido al marchante (y tesorero de la congregación de la

[57] W. Hamerton, *A choice collection of most curious and inestimable manuscripts in the Turkish, Arabic and Persian languages from the Library of the late learned and ingenious Mr. George Sale*, London, 1736.

[58] *Cfr. Dictionary of National Biography*, v. III, p. 687.

[59] *Cfr. ibid*, v. XLI, p. 35. Según la firma, ya lo poseía en 1738.

capilla presbiteriana en Eustace Street) Nathaniel Hone[60].

Aquí acaban las pistas materiales del Evangelio de Bernabé en español hasta, al menos, 1833, fecha de la llegada de Sir Charles Nicholson a Australia[61]. J. E. Fletcher[62] investiga la doble hipótesis de que esta copia permaneciera dentro de la familia de Hone, que acaba con sus dos nietos Horace y John en la primera mitad del siglo XIX en Dublin[63], o bien retornara a la familia de Calamy, la cual se extinguió con su biznieto Michael, un sabio inglés que murió muy anciano en Exeter rodeado de los libros y papeles de su familia en 1876. Sin embargo, ninguna de las dos hipótesis ofrece resultados definitivos.

Sin embargo, un dato más puede extrapolarse a partir de la nota que, firmada por Hone, figura en el manuscrito Nicholson: según ella, la copia en la que aparece ha sido transcrita de un manuscrito que proviene en primera instancia de

---

[60] *Cfr. ibid*, v. IX, p. 1136; J. E. Fletcher, *op. cit.*, pp. 317–318.

[61] Aunque no se sabe si en la fecha de su viaje ya poseía tal manuscrito, puesto que sólo a partir de 1845 se tiene constancia de su colección de antigüedades, libros raros y manuscritos. *Cfr.* D. S. Macmillan, "Nicholson, Sir Charles", *op. cit.*, p. 284.

[62] *Op. cit.*, pp. 317–318.

[63] Fletcher señala al hilo de este comentario que "Several other Nicholson items in Fisher Library have a Dublin provenence", *ibid*, p. 317.

George Sale y que pasó por las manos del reverendo Calamy y de John Nickolls.

Ahora bien, el manuscrito del que Sale habla y que le fue amablemente *prestado* por el Dr. Holme algo antes de 1734 estaba completo ("It contains two hundred and twenty two chapters of unequal length, and four hundred and twenty pages"), mientras que el manuscrito Nicholson está incompleto: le faltan los capítulos comprendidos entre el 120 y el 200 (ambos aparecen incompletos y cortados) y algunos párrafos en su parte final[64].

Lo mismo vale para la referencia que el Dr. Joseph White da en 1784: el manuscrito que el reverendo Monkhouse, Fellow del Queen's College entre 1760 y 1780 y muerto en 1793, contenía "the whole Spanish version".

¿Quién realizó entonces la transcripción desde la versión completa? Si se sigue al pie de la letra la indicación de la nota manuscrita, fue N. Hone quien realizó la transcripción de un manuscrito que pertenecía a Calamy, quien, a su vez,

---

[64] Aunque el papel está aparentemente en buen estado, se producen unos "saltos" o "vacíos" determinados. Esto debe hacer referencia, sin duda, a las dificultades que se tendrían a la hora de transcribir esa parte final del manuscrito que Sale caracteriza como "a little damaged towards the latter end".

lo había comprado a la muerte de Sale. Pero el manuscrito que Sale describe no era suyo, sino que era propiedad del Dr. Holme, el cual se lo había prestado ("... was very obligingly lent me by the reverend Dr. Holme..."). ¿Es que Sale no lo devolvió a su dueño?

Otra nota a destacar: Hone señala que el texto le fue dado ("... and now gave me...") en 1745, a la muerte de Nickolls, aun cuando su legítimo poseedor, el reverendo Calamy, no moriría hasta diez años más tarde.

Un último punto: en el momento en el que el manuscrito se corta ya comenzado el capítulo 120[65], la misma mano que ha copiado todo el texto anota: "Cap. 121 to 200 wanting". Este deseo, sin duda, no debió ser expresado por George Sale, quien tenía a la vista todo el manuscrito y pudo perfectamente haberlo transcrito completo. Si fue Hone el que efectuó la transcripción, entonces el manuscrito que tenía Calamy y que pasó por manos de Nickolls tampoco estaba completo[66].

---

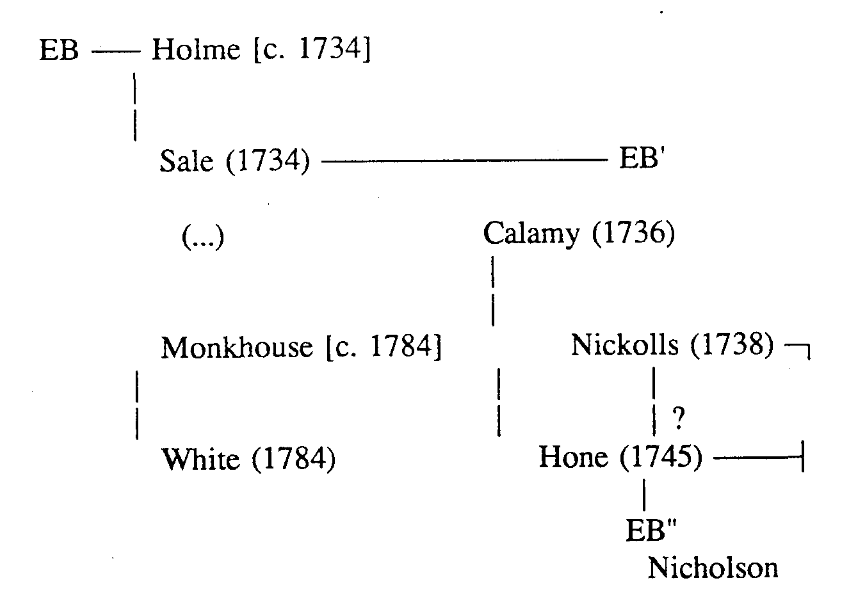
[65] Ms. Nich. 41, f. 116.

[66] Por otro lado, todavía cabe otra interpretación de la nota añadida al comienzo del Evangelio de Bernabé: que lo que fue dado a N. Hone fuera la *transcripción* y no el manuscrito. Lo que se señala es la relación de posesión entre Calamy y el manuscrito, pero no que el reverendo inglés ya no poseyera tal texto.

Lo que queda claro de todos estos datos es que existen, al menos, dos manuscritos: el antiguo español en su extensión íntegra (poseído por el Dr. Holme antes de 1734 y por el Dr. Monkhouse en 1784 y visto y utilizado por George Sale en 1734 y por Joseph White en 1784) y una copia parcial realizada en el siglo XVIII, sea por Sale[67], Nickolls o Hone, que fue la que posteriormente pasó en Sydney a engrosar la biblioteca de Sir Charles Nicholson.

---

[67] Una explicación plausible podría ser que George Sale hiciera una transcripción del manuscrito que le fue prestado para su propio uso y fuera ésta la que siguiera la línea conocida. Pero esta explicación implicaría la existencia de dos transcripciones, puesto que, como se ha señalado, la ausencia de esos ochenta capítulos indica que el transcriptor (como confiesa implícitamente en la nota) no los tenía delante, produciéndose entonces la secuencia múltiple:



Pero, ¿qué hay del antiguo manuscrito español del Evangelio de Bernabé? Se ha visto que su referencia más antigua es hecha por Sale en 1734, quien señala que le fue prestado por el Dr. Holme, rector de Hedley en Hampshire[68], con lo que las fechas de las primeras referencias a ambos manuscritos, el italiano y el español, se emparejan.

Sin embargo, en 1982 el Dr. Míkel de Epalza descubre en un manuscrito escrito en castellano hacia 1634 por un morisco exiliado en Túnez la más antigua referencia a un texto español del *Evangelio de Bernabé*[69]. El texto, escrito por uno de los más famosos autores moriscos exiliados, Ibrahim Taybili[70], señala con claridad el conocimiento por parte de su autor de un Evangelio de Bernabé:

> "...y particularmente se hallarán muchas [cosas sobre Muhámmad] en el taurat, y deste en la biblia que en poder de los judíos se hallará en castellano, cossa prohibida entre cristianos porque no la lean quien sea

---

[68] J. E. Fletcher (*op. cit.*, p. 316) nombra, a partir del catálogo de graduados de Oxford, a un George Holme, doctor en 1718.

[69] M. de Epalza, "Le milieu hispano-moresque ...", pp. 159-183. El texto había sido incluido por L. Cardaillac en su *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977; trad. esp. Madrid, 1979, pp. 273-274.

[70] *Vid. infra*, pp. 599-604.

ocassión de siguirla y buscar por la berdad, y así está en latín. **Y assí mesmo en el ebangelio de san bernabé, donde se hallará luz**, que a mirallo bien y considerarlo bieran los cristianos su çiego camino como lo an bisto algunos que por ser ocassión están oy en el islam..."[71]

Así, un siglo antes de la primera referencia a cualquiera de los dos manuscritos en Europa ya existe y es conocido un "ebanjelio de san bernabé" en Túnez entre los moriscos allí exiliados.

Muy probablemente es éste el texto que poseía el Dr. Holme en Hampshire, pero ¿cómo pudo llegar a Inglaterra? De forma probable mediante su adquisición, en solitario o dentro de un lote de manuscritos, por parte de algún viajero europeo[72], quizás algún diplomático como el cónsul J. Morgan, que se encontraba en Túnez a principios del siglo XVIII y que escribió una larga obra sobre el islam en la que relata sus contactos con los descendientes de los moriscos en

[71] Manuscrito B.N.M. 9653, f. 156 v.

[72] Ya el Dr. Epalza había hablado como ejemplo del papel del religioso español Francisco Ximénez, quien adquirió en el siglo XVIII varios manuscritos que pertenecían a descendientes de moriscos. *Vid.* M. de Epalza, "Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au début du XVIIIe siècle", *Revue d'Histoire Maghrebine*, Tunis, 17–18 (1980), pp.79–108, 137–140.

Túnez[73]. Sin embargo, no se encuentra en ella referencia alguna a un Evangelio de Bernabé, a pesar de llegar a incluir al final la transcripción de un manuscrito morisco de polémica anticristiana[74].

---

[73] J. Morgan, *Mahometism Fully Explained: containing, I. The previous Disposition to, and the Method of, the Creation: The Fall of Adam and Eve; their Repentance and Sufferings; Their Posterity down to No'ah. With a particular Description of the Deluge. II. The Wonderful Life of Abraham, and the Distinction between the Two Lines, that of Isaac, Father of the Jews, and of Ismael, Father of the Arabs. III. An Historical and Chronological Dissertation concerning the Miraculous Prophetic Light, which shone on the Forehead of Mahomet, and all his Progenitors. IV. The Lives of Hasher, Abdolmutalib, and Abdallah, the Three immediate Predecessors of Mahomet; With his own Life, Pilgrimage to Heaven, death, etc. The Prayers, Ceremonies, Fasts, festivals, and other Rites observed by the Mahometans. With a Remarkable Description of the Day of Judgement. Writen in Spanish and Arabic, in the Year M.DC.III. for the Instruction of the Moriscos in Spain. By Mahomet Rabadan, an Arragonian Moor. Translated from the Original Manuscript, and Illustrated with Large Explanatory Notes. By Mr. Morgan. London: Printed for W. Mears, at the Lamb, without Temple-bar. M.DCC.XXIII.*

[74] Se trata de un texto de polémica anticristiana escrito por Abdelkerim ibn Ali Pérez en 1615, el cual le fue mostrado a Morgan probablemente por Francisco Ximénez, a la sazón Director del Hospital Cristiano de Túnez: "I borrowed once a Manuscript in Barbary, of a Spaniard, but one of the most moderate catholicks, of that Nation, I ever met with. I was lent him by a Moor, whose great-grandfather, the Author, came from Spain, at the last Expulsion of the Moriscoes in 1610 (...). This Book bears Date 1615. The Author's Name was Abdelkerim Ben Ali Pérez...", Morgan, *op. cit.*, pp. 295 y 299. *Cfr.* M. de Epalza, "Relaciones del cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Mágreb (siglo XVIII)", *Estudios de Filología Inglesa: Homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Alicante, 1990, pp. 615-620 (*vid.* p. 618).

I. 3. Características físicas de los manuscritos.

I. 3. 1. El manuscrito italiano.

Las características físicas del manuscrito italiano han sido abundantemente descritas desde su descubrimiento: desde Bernard de la Monnoye[75], pasando por Lonsdale y Laura Ragg[76] hasta Cirillo y Frémaux[77]. Nada nuevo se puede añadir en este aspecto a estos estudios –especialmente al último– que han analizado el manuscrito desde todos los puntos de vista.

El manuscrito Cod. 2662 de la Oesterreichste Nationalbibliothek se presenta como un libro de 506 páginas, de pequeño formato, con tapas forradas de

---

[75] *Menagiana*, IV, pp. 202–204. *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 557–558.

[76] *The Gospel of Barnabas*, pp. xiii–xiv. Sin embargo, como señalan Cirillo y Frémaux (*op. cit.*, p. 39), muy posiblemente trabajaban sobre una copia.

[77] L. Cirillo, "Un nuovo vangelo apocrifo: il Vangelo di Barnaba", *Rivista di Letteratura Religiosa*, Firenze, XI (1975), pp. 391–412; L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 39–51.

cuero. Todas las páginas no han sido utilizadas, sino que hay cuatro al principio y seis al final completamente en blanco. A las 496 páginas restantes se les ha hecho un margen de color rojo por sus cuatro costados dejando un espacio extremo libre de uno o dos centímetros. De estas páginas, las cuatro primeras fueron utilizadas para la dedicatoria de J. Fr. Cramer al príncipe Eugenio de Saboya[78], mientras que

---

[78] La dedicatoria reza:

SERENISSIMO SABAUDIAE PRINCIPI EUGENIO, HEROI INVICTO, MUSARUM HERCULI,

Hoc Evangelium Muhammedanum, quod BARNABAE Apostoli Nomen prae se fert in Halicum sermonem, compluribus abhinc seculis uti caracteris ductus et vetustae orthographiae ratio ostendit, conversum; quod Evangelium, sive Arabice sive alia lingua, et siquis conjecturae locus est, a SERGIO, Monacho Nestoriano uno etribus illis ALCORANI architectis compositum, adhuc videre nemini Christianorum licuit: quamvis hi illud perquirere et inspicere omni ope niterentur: ut tandem ejus modi Evangelium, quo Muhammedani tanto pere gloriantur, ne existere quidem suspicari coeperint: Hunc, inquam, Codicem, manusatis eleganti exaratum, et, sicuti constat, UNICUM.

Ut esset Bibliothecae quam PRINCEPS INCOMPARABILIS, libris rarissimis, seu tapis, seu manu descriptis refertissimam, construendam, regio et animo et sumpte, suscepit, non postremum namentum:

Et simul suae in immortale MAXIMI HEROIS Nomen perpetuae observantiae, pietatis ac devotissimi pectoris qualecunque Monumentum.

L. M. Q.
D. D. D.
IOANNES FREDERICUS CRAMERUS
Hagae Comitis a L. xx. Junii
chhccxiii.

las treinta y cuatro siguientes están vacías[79].

La encuadernación está hecha en un cuero de Turquía color bronce adornado con dos líneas color oro y con un motivo oval central que contiene flores y hojas. Es de factura oriental, posiblemente de finales del siglo XVI y casi seguro que se trata de la primera encuadernación[80]. Sin embargo el papel, con su filigrana bastante visible en algunas páginas, es sin duda de procedencia occidental, muy probablemente italiana a juzgar por la dicha filigrana, la cual, a su vez, también remite al último cuarto del siglo XVI[81].

Por lo que se refiere a la escritura, es humanística[82], aunque, sin embargo, en modo alguno puede ser atribuida a un copista profesional: las palabras

---

[79] Como señalan Cirillo y Frémaux, en ellas habría espacio suficiente para añadir un prólogo como el que existe en EB (*op. cit.*, p. 53).

[80] *Cfr. ibid.* p. 41. Los Ragg hablan de una encuadernación idéntica para un documento turco de 1575 (*op. cit.*, p. xiv).

[81] J. Briquet, el especialista que fue consultado a este respecto por los Ragg centra más exactamente los años de esta filigrana entre los años 1588 y 1595. *Cfr.* L. & L. Ragg, *op. cit.*, p. xiv. Por otro lado, un papel de procedencia oriental jamás porta una filigrana.

[82] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 42: "...est nettement humanistique et plus précisément *cancilleresca corsiva testeggiata*".

están con frecuencia mal separadas unas de otras, cortándose por ejemplo una palabra en dos o uniéndose una palabra con el fragmento de otra[83]; las abreviaturas ofrecen algunas características extrañas; las mayúsculas no son usadas según las reglas actuales, sino un tanto a voluntad del escritor[84]; el apóstrofe falta casi siempre, aun cuando a finales del siglo XVI su uso ya está prácticamente generalizado; la puntuación es reducida, utilizándose sólo tres signos: punto, coma y punto y coma, y no siempre con total regularidad.

El manuscrito está articulado en 222 capítulos de extensión muy desigual, de los que llevan un título que resume su contenido solamente los primeros 27 más el proemio de Bernabé; a partir del número 28 los espacios que ocupan las separaciones entre capítulos están vacíos.

El texto posee una serie de notas al margen escritas en árabe en buena parte de las páginas del manuscrito, que sirven en su mayoría como frases resumido–

---

[83] *Ibid.*, pp. 182, 5; 240, 10; 247, 3; 182, 5, entre otras abundantísimas.

[84] En un intento de establecer una regla, podría decirse que normalmente comienza por mayúscula a principio de capítulo o de frase, pero las excepciones son también numerosas. El manuscrito llega a presentar la misma palabra con dos grafías distintas (una comenzando por mayúscula y otra con minúscula) aun cuando ambas están separadas sólo por una coma: *Ibid.* p. 271 (*Cfr.* p. 43).

ras de algo relatado en el texto o como una exclamación de alabanza a Dios. Pero estas notas poseen varias características extrañas[85] que llevan a la indudable conclusión de que su autor no tenía el árabe como lengua materna[86]: hay superabundancia de letras, dudas y fallos en morfología (mezclar en los verbos singular y plural o bien masculino y femenino, formas extrañas de plurales...) y sintaxis (mala subordinación, construcciones incorrectas de la frase...)[87]. Todo esto lleva a la conclusión de que este árabe que se plasma en el texto es una lengua aprendida[88].

[85] Los Ragg consultaron en este sentido al prestigioso arabista D. S. Margoliouth. *Cfr.* L. & L. Ragg, *op. cit.*, p. xlii–xliv.

[86] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 47: "Il semble s'agir de l'écriture d'un débutant, elle n'a pas l'aisance de quelqu'un qui serait maître de sa plume".

[87] Cirillo y Frémaux señalan también ciertos rasgos que podrían emparentar estas notas con la lengua turca (*ibid.*, p. 48, n. 28), pero si se baraja la hipótesis del árabe como una lengua aprendida resulta muy arriesgado a partir de esas notas establecer absolutamente semejante correlación. De hecho, establecen tres hipótesis para la identidad de un posible copista del siglo XVI: un veneciano escribiendo en un *scriptorium* oriental sobre papel importado de Italia; un oriental que hubiese aprendido el italiano; un musulmán viviendo en Europa, concretamente en el norte de Italia, y que imita los manuscritos orientales (p. 49).

[88] Este tipo de notas en árabe al margen del texto son, por otra parte, muy comunes en los manuscritos de los moriscos en el exilio; ellas sirven para ir acotando los contenidos del texto al margen para una más rápida lectura y también para ir practicando una lengua que debían aprender en sus nuevas moradas; *vid.* L. F. Bernabé, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Ybrahim Taybili*, Zaragoza, 1988, *passim*.

I. 3. 2. El italiano del *Evangelio de Bernabé.*

Un detalladísimo estudio acerca del nivel lingüístico de EBV ha sido realizado por L. Cirillo[89]; de este análisis sumario, se extraen como definitivas acerca de la lengua italiana del *Evangelio de Bernabé* la conclusiones siguientes:

– Una gran vacilación e indecisión ortográfica.

– Trazos de ortografía etimológica latina.

– Uso de un italiano bastante homogéneo y neutro, si bien está impregnado de una extraña mezcla de dialectal toscana y veneciana.

Estas características fundamentales llevan a Cirillo a identificar a un copista –sugiere que veneciano– que trabajaría en el último cuarto del siglo XVI[90].

---

[89] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 77–90.

[90] Ibid., p. 89; sin embargo, dentro de su hipótesis previa se apresura a señalar que "...notre texte révèle des strates linguistiques plus anciennes (...) il faut insister sur le fait que l'Évangile de Barnabé n'est pas né au XVI[e] siècle".

Por su parte, M. de Epalza, al hilo de una posible atribución del *Evangelio de Bernabé* al converso mallorquín Fray Anselm Turmeda, ya había señalado en 1963 que buena parte de las peculiaridades ortográficas y dialectales podían ser explicadas mediante un origen hispánico del texto. Ese autor español podría haber estudiado –como tantos otros– en Bolonia, justo a medio camino entre Venecia y Toscana[91].

Más adelante, L. Cirillo aborda el problema de la aproximación del texto a la *lectio* de la Vulgata; para él existen dos niveles de acercamiento al texto latino de la Biblia: uno que recoge el vocabulario propio de la Vulgata y otro que, incluso, plasma sus lecciones textuales.

Sin embargo, existen unos problemas determinados en estas atribuciones. En primer lugar, algunas de las identificaciones que realiza del texto de la Vulgata no son demasiado correctas, puesto que en ellas *Bernabé* se aleja en realidad de la versión latina[92]; en segundo lugar, no se explica demasiado bien el porqué se

---

[91] *Vid.* M. de Epalza, "Sobre un posible autor...", pp. 479–491.

[92] *Vid.* la serie que anota R. Stichel, "Bemerkungen zum Barnabas–Evangelium", *Byzantinoslavica. Revue Internationale des Études Byzantines*, XLIII, 2 (1982), pp. 190–191.

haría un uso particular de la Vulgata en unos casos determinados (los once que anota Cirillo), mientras que en el resto del *Evangelio* no se utilizaría.

Ya Lonsdale Ragg, pese a notar una cercanía lógica con el texto de la Vulgata, introducía una matización iportante: el autor estaría sólo familiarizado con el texto latino, mientras que lo que aparecía en EBV podría ser "either an original translation from the Vulgate or a translation from anothe tongue"[93]. Sin embargo, el propio Ragg señala que el texto es independiente de la Biblia vernácula italiana[94].

¿Qué versión bíblica pudo, pues, utilizarse? En este sentido, se impone recordar de nuevo la cita más antigua de un *Evangelio de Bernabé*, que habla de que podrán hallarse cosas sobre Muhámmad

> "...en la biblia que en poder de los judíos se hallará en castellano, cossa prohibida entre cristianos porque no la lea quien sea ocassión de

---

[93] L. Ragg, "The Mohammedan...", p. 431.

[94] Cfr. J. Slomp, "The Gospel in...", pp. 91–92; Stichel, por su parte, tiene tendencia a situarse en un pasado lejano a la hora de señalar la fuente exacta, como hace en la identificación de la cita de 1 Re 17, 34, que, para él, sólo puede entenderse "nur auf dem Hintergrund einer syrischen Vorlage" (*op. cit.*, p. 190).

siguirla y buscar por la verdad, y así está en latín...".

La utilización de una versión española encajaría perfectamente dentro de la hipótesis de un posible autor español, y es perfectamente razonable toda vez que se comprueba por un lado que la dependencia textual de la Vulgata es más relativa de lo que parece, y, por otro, que tampoco existe conexión con las versiones italianas de los textos bíblicos.

Esta misma característica coincide, además, con esas notas en árabe que van jalonando todo el texto de EBV: una vez que se ha comprobado desde principios de siglo que la mano que las escribió tenía al árabe como una lengua aprendida y no materna, puede establecerse la suposición de que se trata de una mano española.

Y tal suposición no es, en absoluto, gratuita: la misma forma de anotar textos en castellano se observa en varios manuscritos moriscos, tanto en la Península como fuera de ella. Dentro de España, en obras que contenían falsificaciones históricas como las del morisco Miguel de Luna, tales notas querían dar la impresión de que realmente se estaba traduciendo del árabe algún manuscrito

desconocido hasta entonces[95]. En las obras de fuera de la Península, las notas que jalonan los textos son verdaderos ejercicios gramaticales de árabe: van anotando, en una forma lingüística incorrecta en ocasiones (como sucede en EBV), el texto, ofreciendo títulos resumidores de lo contenido en el texto para hacer una lectura más rápida[96].

---

[95] *Vid.* L. P. Harvey, *The Moriscos and Don Quijote*, London, 1974, p. 10.

[96] *Vid.* L. F. Bernabé, *El cántico islámico..., passim.*

I. 3. 3. El manuscrito español.

Ya se ha señalado que el manuscrito de la Sydney University es una copia realizada en el siglo XVIII de un manuscrito que existía en Túnez en el siglo XVII y que se encontraba en Inglaterra en el siglo siguiente. Las únicas descripciones físicas de éste fueron dadas por George Sale en el prefacio de su edición inglesa del Corán[97]: según él, el manuscrito era un libro en cuarto, con una escritura muy legible, conteniendo 222 capítulos en 442 páginas, si bien hacia el final estaba algo dañado.

Por lo que se refiere al manuscrito australiano, el evangelio propiamente dicho ocupa 131 páginas numeradas, seguidas por siete páginas en blanco y precedidas por una serie de páginas sin numerar que contienen: el escudo de la familia Nicholson; el título del manuscrito: "El Evangelio de Barnabás Apóstol", en mayúsculas y dentro de un doble recuadro; dos páginas más pequeñas

[97] *Vid. supra*, pp. 39–41.

incluidas dentro que contienen un relato sobre la vida de Bernabé[98]; una especie de cuadernillo de formato intermedio entre las anteriores y las 131 páginas del evangelio en el que se contiene una traducción al inglés del proemio de Bernabé y los cuatro primeros capítulos del evangelio con una escritura diferente; una hoja de pequeño tamaño que lleva, con una letra distinta a todas las demás y aparentemente más antigua, la traducción al inglés de la última parte del prólogo escrita por "Fray Marin" y, por fin, la hoja donde se encuentra la nota firmada por N. Hone sobre los sucesivos poseedores del manuscrito. El texto carece de cualquier tipo de notas, en árabe o en otra lengua, excepción hecha de las dos breves notas en inglés antes comentadas.

El manuscrito utiliza en general casi toda la puntuación usual y con una cierta regularidad en su uso, si bien hay que anotar ciertas características peculiares: la puntuación interna de las frases en muchas ocasiones se aleja del uso habitual; hay comas que no tienen mucho sentido, mientras que el signo de los dos puntos y el de punto y coma es utilizado normalmente para la pausa entre frases, allí donde sería esperable un punto y seguido. Por otro lado, allí donde se introduce

[98] Concretamente las páginas con numeración 155–156, conteniendo una efigie de gusto medieval que representa a Bernabé y que probablemente provengan de alguna edición de la *Vitae Patrum*.

algún diálogo y sería normal el signo de los dos puntos, son utilizados con mayor o menor regularidad los signos de coma y punto y coma.

Los signos que indican admiración e interrogación también son usados con regularidad, aunque sólo se utilizan para cerrar la frase y no al comienzo y al final, como es normal uso en castellano. El signo de interrogación es también utilizado para las oraciones interrogativas indirectas.

El uso de las mayúsculas se adecúa al uso moderno, siendo usadas sin excepción para comienzo de frase, para los nombres propios y para ciertos términos especiales ("Dios", "Presidente", "César", "Sumo Sacerdote").

Existen diferencias en cuanto a extensión entre el EBS y el EBV: ya se ha indicado que al manuscrito en español le faltan ochenta capítulos en su parte intermedia. Por otro lado, el EBS tiene solamente 221 capítulos (señalado el postrero como "último"), careciendo del último capítulo del EBV. Sin embargo, es en el EBS donde se encuentra el prólogo de Fray Marin relatando su conocimiento y posesión del Evangelio de Bernabé, mientras que el EBV comienza directamente por el proemio del apóstol Bernabé.

También pueden observarse diferencias textuales internas en el manuscrito, aunque éstas son en su mayoría de escasa entidad. Hay alguna, sin embargo, que son considerables en extensión e incidencia en el texto. El problema que se plantea en este punto es el saber exactamente si semejantes anomalías ya aparecían en el manuscrito anterior o son responsabilidad del copista inglés del siglo XVIII. La segunda respuesta parece la más verosímil teniendo en cuenta que cuando se producen una serie de "saltos" o diferencias de cierta envergadura, quedan evidentes unas ausencias de sentido que difícilmente pueden ser atribuidas a un escritor cuya lengua materna sea el español.

Finalmente, en el capítulo 218 del EBS se producen unos vacíos físicos en el manuscrito, dejando las frases a la mitad de su desarrollo, hechos que sin duda reproducen esos daños hacia el final que tenía el manuscrito español y que ya señaló George Sale en 1734.

I. 3. 4. El castellano del *Evangelio de Bernabé*.

La copia parcial en español del *Evangelio de Bernabé* que se conserva en la Universidad de Sydney refleja, a pesar de estar transcrita aproximadamente dos siglos más tarde, con bastante fidelidad cómo es una posible norma lingüística del castellano del siglo XVI[99]: un idioma que ya ha iniciado su propia revolución lingüística tendente a la concreción de una norma definitiva que cristalizaría décadas más tarde.

El castellano que se obrserva en EBS en una lengua correctamemte construida desde el punto de vista normativo: la sintaxis es, por lo general, bastante fluida con excepción de algunos largos parágrafos, siempre en boca de Jesús, en los que parece perderse en varios momentos el orden lógico del argumento. En

---

[99] Buena parte de las peculiaridades que en el texto se encuentran son las que caracterizaron el lenguaje de otrs escritores castellanos de la época; *vid.* R. Menéndez Pidal, "El lenguaje del siglo XVI", en: *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid, 1968[5], pp. 47–84.; R. Lapesa, *Historia de la Lengua Española*, Madrid, 1984[9], pp. 291–330; F. Abad, "El lenguaje del siglo XVI", *Estudios Románicos dedicados al prof. Andrés Soria Ortega*, Granada, 1985, vol. I, pp. 3–15.

contraposición, los diálogos están construidos sobre frases cortas y simples que ayudan a su propósito de ir introduciendo los monólogos doctrinales de Jesús.

A nivel fono-fonológico puede observarse lo que anteriormente se apuntaba: el texto se encuentra todavía inmerso en el proceso de reajuste fonológico del Siglo de Oro español. Así, en principio, son utilizadas una serie de grafías etimológicas, no fonéticas, que no se corresponden con los verdaderos sonidos que dichas grafías realmente representan:

– Empleo de *ch* en lugar de *c* o *qu*: "Christo", "christianos", "charísimos".

– Uso alternativo de *j* o *g*: "muger", "mujer".

– Existe una cierta arbitrariedad a la hora del uso de la *h*: su uso parece regular en la mayor parte del texto, sin embargo, a veces se c– onserva como rastro de un diptongo latino, perdido en castellano ("pr– ohemio"), mientras que existen vacilaciones en su empleo en el verbo haber: su eliminación suele ser lo más frecuente ("aviendo", "a sido"),

pero existe alguna forma que sí conserva la *h*: ("huviessen").

– Empleo alternante de *ph* en lugar de la correcta *f*: "propheta"/"pro–feta", "Raphael"/"Rafael".

– Transcripción de *rr* o *r* detrás de *n* : "Honrrado"/"Honrado".

– Uso regular de *q* ante *u*, en lugar de *c*: "quanto", "quarenta", "qual".

– Alternancia de consonantes dobles o sencillas que representan a un mismo sonido: "Innocente"/"inocente", "peccado"/"pecado".

Por lo que se refiere a rasgos pertinentes que sí tienen un valor fonético, ya alejados del puro valor gráfico, encontramos en EBS:

– Un uso dubitativo de *b* y *v* como es acostumbrado en las obras de esta época, dentro de la tendencia a la regularización de las palabras procedentes del latín: el empleo de *v* se ha regularizado para la desinencia del pretérito imperfecto ("reynava", "dava", "alabava"); en

algún caso concreto todavía existe vacilación en el uso: "bolbie–ron"/"bolviessen".

–Aunque en esta época ya se tendía a su neutralización, todavía subsisten algunas oposiciones fonológicas medievales:

a) fonema alveolar, africado, sordo (*c*, *ç*), frente al alveolar, africado, sordo (*z*): "esperança"/"esperanza", "discípulo"/"diçípulo", "dezir", "abrazé".
b) fonema alveolar, fricativo, sordo (*ss* o *s*) junto con el alveolar, fricativo, sonoro (*s*): "impossible", "passado", "escriptura", "quisie–ron".
c) fonema prepalatal, fricativo, sordo (*x*) frenta al prepalatal, fricativo, sonoro (*j*, *g*): "truxo", "dixo", "dexado", "muger", "escoger".

– Por lo que se refiere a los grupos consonánticos, se observa una cierta tendencia a la simplificación de los grupos consonánticos cultos ("discípulos"/"diçípulos"), si bien en algunas formas determinadas éstos se mantienen ("sancto", "precepto").

En cuanto al nivel morfo-sintáctico, los fenómenos más acusados del *Evangelio de Bernabé* se enmarcan también dentro de algunas de las opciones existentes en este período creador de la lengua y que el autor hubo de escoger para resolver la plasmación de ciertas formas; así, podemos observar:

- Uso de la asimilación del pronombre personal enclítico con el infinitivo: "escreville", "ylle".

- Del mismo modo, utilización de la asimilación de la preposición *de* con los pronombres personales y adjetivos y pronombres demostrativos: "dél", "deste", "dellos".

- Uso de algunas formas verbales arcaicas frente a las evolucionadas que ya se estaban imponiendo: "truxo", "vido", "ternía".

El nivel léxico-semántico tampoco ofrece sorpresas a la hora de la utilización de los términos; ya se ha dicho que el castellano que se utiliza en EBS posee un estilo sencillo y de fácil comprensión que viene dado en su mayor parte por la cercanía que ofrece con los textos bíblicos. Así, incluso en los cultismos que

podemos hallar dentro del texto ("ánima", "similitud") hay que tener en cuenta que habían entrado ya en la corriente léxica del castellano al menos desde el acusado gusto latinizante del siglo XV; es decir, que en el momento de su plasmación en este texto estaban ya consagrados, bien por el uso, bien avalados por una tradición escrita.

Lo que sí puede registrarse dentro de EBS son algunos vulgarismos léxicos que nos dan idea de que el autor, aun siendo un hombre que posee un buen castellano, no ha logrado desembarazarse del todo de ciertas marcas provenientes de su lugar de origen.

De esta manera, se halla sistematizado el uso de "ansí" o "ansina" frente a las formas correctas "así" o "assí". Es también usado el vulgarismo "belezo" por "tinaja" o "ánfora", aunque, curiosamente, este término parece procedente de la zona de Castilla y no del Aragón al que Mustafá de Aranda declara pertenecer.

Se encuentra, entonces, en el *Evangelio de Bernabé* un castellano normativo, correcto y sencillo, que nos ofrece una adecuada visión sobre el lenguaje del siglo XVI. Las vacilaciones fonofonológicas y morfosintácticas que ofrece son las comunes al resto de los hispanohablantes de la época. Frente a las peculiaridades

dialectales y ortográficas que ofrece EBV, EBS se muestra como un texto sujeto a la norma lingüística castellana, como perteneciente a un autor que, sin querer dar un giro literario a su escrito, se esfuerza porque su lenguaje sea todo lo claro que la transmisión de su mensaje exige.

I. 3. 5. Fragmentos reproducidos por George Sale.

A. "Preliminary Discourse", iv, p. 142, n. c.

> "Entonces dixo Jesús; Adam, el primer hombre aviendo comido por engaño del demonio la comida prohibida por Dios en el parayso, se le rebelò su carne à su espiritu; por la qual jurò diziendo, Por Dios que yo te quiero cortar: y rompiendo una piedra tomò su carne para cortarla con el corte de la piedra. Por lo qual fue reprehendido del angel Gabriel, y el le dixo; Yo he jurado por Dios que lo he de cortar, y mentiroso no lo serè jamàs. A la hora el angel le enseño la superfluidad de su carne y aquella cortò. De manera que ansi como todo hombre toma carne de Adam, ansi esta obligado a cumplir aquello que con juramento prometiò."

B. *Ibid.* iv, p. 139, n. n.

> "Dixo Abraham, Que harè yo para servir al Dios de los sanctos y prophetas? Respondiò el angel, Ve a aquella fuente y lavate, porque Dios quiere hablar contigo. Dixo Abraham, Como tengo que lavarme? Luego el angel se le appareciò como uno bello mancebo, y se lavò en la fuente, y le dixo, Abraham, haz como yo. Y Abraham se lavò."

C. Ch. VII, p. 189, n. k.

"Y llamó Dios a la serpiente y a Michael, aquel que tiene la espada de Dios y le dixo; Aquesta sierpe es acelerada, echala la primera del parayso, y cortale las piernas y si quisiere caminar, arrastrara la vida por tierra. Y llamó à Satanas, el qual vino vino riendo, y dixole; Porque tu reprobo has engañado a aquestos, y los has hecho inmundos? Yo quiero que toda immundicia suya, y de todos sus hijos, en saliendo de sus cuerpos entre por tu boca, porque en verdad ellos haran penitencia, y tu quedaras harto de immundicia."



I. 3. 6. Fragmentos reproducidos por Joseph White.

Bampton Lecturer, pp. 57–76.

Chapter 96.

"And, when Jesus has ended his prayer the High Priest cried with a loud voice, 'Stay, Jesus, we want to know who thou art, for the quiet of our people'. He answered, 'I am Jesus of Nazareth born of Mary, of the stock of David, a mortal man, and fear God, and seek his honour and glory'.
The High Priest said, 'It is written in the book of Moses that God is to send the Messias; who will come and declare the truth and will bring mercy with him, and therefore we desire thee to tell us, if thou art the Messias whom we expect?' Jesus said, 'It is true that God has so promised, but I am not he: for he was created before me'.
The High Priest said, 'By thy words and signs we know that thou art a prophet and a saint of God; and therefore I entreat thee, in his name and for his sake that thou tell us how the Messias will come'.
Jesus answered, 'As God liveth, I am not that Messias Which the tribes of the earth wait for, as God promised by our father Abraham, saying, In my family I will bless all tribes. But when God shall take me out of the world Satan will again promote this cursed sedition making the wicked believe that I am the Son of God. My words and doctrine will be corrupted, insomuch that scarce thirty faithfuk shall be found. Then wiil God have mercy on his people and will send his messenger into the world by whom he has created all things: and

he will come from the south with power, and will destroy Idolaters, and take away from satan the empire that he has over men, and will bring the mercy of God and salvation to those that shall believe him. Blessed are those that believe him'".

Chapter 97.

"'I, that am unworthy to loose his shoes, have had the favour to see him'. The President, the High Priest and Herod said, 'Disturb not thyself, Jesus the saint of God, for in our time there will be no more sedition: for we will write to the holy senate of Rome, that by an imperial decree none may call thee God'. Jesus said, 'I am not comforted with this; for whence ye hope for light, darkness will come. But my consolation is in the coming of the Messenger of God, who will destroy all false opinions concerning me; and his law shall run through the whole world; for so God promised our father Abraham. An above all my confort is that his faith shall have no end, but shall be inviolable and preserved by God'.
The High Priest said, 'Will any more prophets appear after the coming of the Messias?' Jesus answered, 'There will come no more true prophets sent by God; but there will come many false prophets, for which I grieve; because they will be stirred up by Satan, by the just judgement of God, and they will shelter themselves with my Gospel'.
Herod said, 'How is it the just judgement of God that such wicked men should come?'. Jesus said, 'It is just that he who believes not the truth to his salvation should believe a lie to his condamnation; for the world despiseth the good and believeth the bad as is seen in the time of Micheas and Jeremias; for every one loveth his like'.
The High Priest said, 'What will the Messias be called, and how shall his

coming and manner of life be known?' Jesus answered, 'The name of the messenger of God is Admirable; for God himself give it him after he had created his soul and placed it in celestial brightness. God said, "Observe, Mohammed, for I will for thy sake create paradise and the world with great number of creatures, of which I make thee a present: so that whosoever shall bless thee shall be blessed, and whosoever shall curse thee shall be cursed. And when I shall send thee into the world I will send thee my messenger of salvation, and thy words shall be true; so that heaven and earth shall fail but they shall never fail in thy law", Mohammed is his blessed name'.
Then the multitudes lifted up their voices and said, 'Send us, O God, thy messenger; como presently, O Mohammed, for the salvation of the world'".

Chapter 216.

"Judas came near to the people with whom Jesus was; and when he heard the noise he entered into the house where the disciples slept. And God, seeing the fear and danger of his servant, ardered Gabriel and Michael and Rafael and Azrael to carry him out of the world. And they came in all baste and bare him out of the window which looks towards the south, and they placed him in the third heaven, Where he will remain blessing God in the company of angels, till near the end of the world."

Chapter 217

"And Judas the traitor entered before the rest into the place from which Jesus had been just taken up. And the disciples were sleeping. And the wonderful God acted wonderfully, changing Judas into the same figure and speech with

Jesus. We, believing that he was he, said to him, 'Master, whom seekest thou?' And he said to them, smiling, 'Ye have forgotten yourselves since ye do not know Judas Iscariot'. At this time the soldiery enterd: and seeing Judas so like in every respect to Jesus laid hands upon him (...)."

Chapter 218

"In which is related the passion of Judas the traitor.
The soldiers afterwards took Judas, and bound him, notwithstanding he said with truth that he was not Jesus. And the soldiers mocked him, saying,'Sir do not be afraid; for we are come to make thee King of Israel; and we have bound thee, because we know thou hast refused the kingdom'. And Judas said, 'Ye have lost your senses. I came to show you Jesus, that ye might take him; and ye have bound me, who am your guide'.
The soldiers lost their patience, hearing this, and they began to go with him striking and buffering him, till they reached Jerusalem, etc etc (...)."

Chapter 219.

"They carried him to Mount Calvary, where they executed criminals, and crucified him, stripping him naked for the greater ignominy. Then he did nothing but cry out, 'O my God, why hast thou forsaken me, that I should die injustly when the real malefactor hath escaped?' I say in truth that he was so like in person, figure, and gesture to Jesus, that as many as knew him believed firmly that he was he, except Peter: for which reason many left his doctrine, believing that it had been false; as he had said that he should not die till the

end of the world. But those who stood firm were oppresed with grief, seeing him die whom they understood to be Jesus: not recollecting what he had told them. And in company with his mother, they were present at his death, weeping continually. And by means of Joseph Abarimatheas they obtained from the president the body of Judas. And they took him down from the cross, burying him with much lamentation in the new sepulchre of Joseph; having wrapped him up in linen and precious ointments."

Chapter 220.

"They all returned, each man to his house: and he who writeth, with James and John, went with the mother oj Jesus to Nazareth. And the disciples who did ot fear God with truth went by night and stole the body of Judas, and hid it; spreading a report that he had risen again, from whence sprang great confusion among the people. And the High Priest commanded, under pain of Anathema, that no one should talk of him; and on this account raised a great persecution, banishing some, tormenting others, and even stoning some to death; because it was not in the power of anyone to be silent on this subject. And then came news to Nazareth that Jesus had risen again. And he that writeth desired the Mother of Jesus to leave off her lamentation. And Mary said, 'Let us go to Jerusalem, to see if it is truth. If I see him, I shall die content'."

Chapter 221 .

"The Virgin returned to Jerusalem with him that writeth and James and John, the same day that the decree of the High Priest came out. And as she feared

God, though she knew the command was unjust, she entreated those who talked with her not to speak of her Son. Who can say, how we were affected? God, who knows the heart of man, knows that between the grief for the death of Judas, whom we understood to be Jesus, and the pleasure of seeing him risen again, we almost expired. And the angels who were the guardians of Mary went up to heaven the third day and told Jesus what was passing. And he, moved with compassion for his mother, entreated of God thet he might be seen by his disciples. And the compassionate God ordered his foru favourite angels to place him within his own house, and to guard him three days: that they and they only might see him, who believe in his doctrine. Jesus descended, surrounded with light, into the house of his mother: where the two sisters, Martha and Mary, and Lazarus and he that writeth, and John and James, and Peter. And when they saw him they fell with their faces on the earth as if dead. And Jesus lifted them up; saying, Fear not, for I am your Master. Lament not from henceforth, for I am alive. They were astonished at seeing Jesus because they thought him dead. And Mary weeping said, 'Tell me, my Son, why, if God gave thee power to raise up the dead, did he consent that thou shouldest die, with so much reproach and shame to thy relations and friends, and so much hurt to thy doctrine, leaving us all in desolation?'

Jesus replied, embracing his mother 'Believe me, for I tell thee the truth, I have not been dead: for God has reserved me for the end of the world'. In saying this he desired the Angels to manifest themselves, and to tell how he had passed through everything. At the instant they appeared, like four suns; and all present prostrated themselves on the ground overcome by the presence of the Angels. And Jesus gave to all of the something to cover themselves with; that they might be able to hear the angels speak. And Jesus said to his Mother, 'These are the Ministers of God. Gabriel knows his secrets; Michael fights with his enemies; Asrafiel will cite all to judgememt; and Azrael

receives the souls' And the holy Angels told, how they had, by the command of God, taken up Jesus, and transformed Judas, that he might suffer the punishment which he wished to bring on Jesus. And he that writeth said. 'Is it lawful for me to ask of thee, in the same manner as when thou wast in the world?' And Jesus answered, 'Speak, Barnabas, what thou wishest'. And he said, 'I wish that thou wouldest tell me, how God, being so compassionate, could afflict us so much, in giving us to understand that thou wast he that suffered for we have been very near dying? And thou being a prophet, why did he suffer thee to fall under disgrace by apparently placing thee on a cross, and between two robbers?' Jesus answered, 'Believe me, Barnabas, let the fault be ever so small, God chastiseth it with much punishment. And as my Mother and faithful disciples loved me with a little earthly love, God chastised that love by this grief; that he might not chastised it in the other world. And though I was innocent, yet, as they called me God, and his Son, that the devils might not mock me on the day of judgement, he has chosen that I should be mocked in this world. And this mocking shall last till the holy messenger of God shall come, who shall undeceive all believers.' And then he said, 'Just art thou, O God! and to thee only belongeth the honour and the glory, with worship for ever'."

Chapter 222, and the last.

"And the he said, 'See Barnabas, that thou by all means write my Gospel, relating every thing which has happened in the world concerning me; and let it be done exactly; in order that the faithful may be undeceived, knowing the truth'. He that writeth said, 'Master, I will do it as thou commandest me, God willing: but I did not see all that happened with Judas'. Jesus answered, 'Here

stand Peter and John, who saw it, and who will relate it to thee'. And he told James and John to call the seven apostles who were absent, and Nicodemus. and Joseph Abarimatheas, and some of the 72 disciples. When they were come, they did eat with him; and on the third day he commanded them all to go to the Mount of Olives with his Mother: because he was to return to heaven. All the apostles and disciples went, except 25 on the 72, who had fled to Damascus with fear. And exactly at midday, while they were all in prayer, Jesus came with many Angels (blessing God) with so much brightness. that they all bent their faces on the ground. And Jesus raised them up, saying. 'Fear not your Master, who comes to take leave of you, and to recommend you to God our Lord, by the mercies received from his bounty: and be He with you! And upon this he dissapeared with the angels; all of us remaining amazed at the great brightness in which he left us.

CAPITULO II

"LA FIGURA DEL APOSTOL BERNABE"

1. La figura de Bernabé. Historia y Leyenda.

Entre las personalidades del más antiguo cristianismo, Bernabé ocupa uno de los lugares primordiales por lo temprano de su conversión y por su esencial actividad misionera. Su figura nos es conocida sobre todo por el libro de los *Hechos de los Apóstoles*:

"No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad. José, el llamado por los apóstoles Bernabé, que

significa hijo de la consolación, levita, chipriota de raza, que poseía un campo, lo vendió y llevó el precio, y lo depositó a los pies de los apóstoles".

(*Act* 4, 34–37)

Según este fragmento por el que Bernabé entra dentro de la historia cristiana, era un levita habitante de Jerusalén, de origen chipriota –judío helenizado por tanto– y que poseía un campo (quizá en los alrededores de Jerusalén) que, siendo uno de los convertidos de primera hora, vende y entrega el dinero a los apóstoles. De nombre José, es denominado por los apóstoles Bernabé, etimológicamente "hijo de la profecía", si bien el autor de los *Hechos* ofrece la versión de "hijo de la consolación"[100].

[100] Son varias las explicaciones que se han ofrecido ante esta duplicidad de etimologías. Por un lado se piensa que San Lucas, mal conocedor del arameo, pudo haberse equivocado en la traducción (*vid.* G. Bardy, "Barnabé", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, 1932, vol. 6, c. 847) y, por otro lado, que "hijo de la consolación" puede entenderse, *lato sensu*, a través de *Act* 13, 15 como sinónimo de "exhortación" y "predicación" (*vid.* A. Lemaire, *Les Ministères aux origines de l'Église*, Paris, 1971, pp. 48–50; B. M. Ahern, "Barnabas", *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco–London, 1973, v. II, p. 102).

Viviendo en Jerusalén, Bernabé tiene noticia de que el antiguo perseguidor de los cristianos y ahora recién convertido Saulo de Tarso[101] ha llegado hasta la Ciudad Santa huyendo de los ataques de los judíos. No se sabe cómo Bernabé había llegado a conocer a Pablo, habiéndose supuesto que ambos habían frecuentado juntos las escuelas de Tarso, ciudad situada justo enfrente de la isla de Chipre. El caso es que Bernabé se encarga de buscarle y conducirle hasta los apóstoles, a quienes relata su conversión y su incipiente predicación en Damasco en el nombre de Jesús[102].

Algún tiempo después, Bernabé es enviado por los apóstoles a Antioquía para conocer con exactitud si eran ciertas las buenas noticias de la predicación a los paganos allí realizada[103]. Llega a la ciudad y conoce cuál es la situación; marcha a Tarso en busca de Pablo y, juntos, predican durante un año en Antioquía[104]. Allí el profeta Agabo anuncia una gran hambruna que viene bajo el mandato de Claudio: los cristianos de Antioquía realizan una colecta para ayudar a

---

[101] *Vid. Ac* 9, 1–22.

[102] *Ac* 9, 26–27.

[103] *Ac* 11, 22.

[104] *Ac* 11, 25–26.

sus hermanos de Judea y envían el socorro a los ancianos por medio de Bernabé y Pablo[105]. Después de haber cumplido su cometido, retornan a Antioquía llevando consigo a Juan, llamado Marcos[106].

En este momento, Bernabé y Saulo son escogidos por el Espíritu Santo entre los profetas y doctores de Antioquía para su obra[107]. Les son impuestas las manos por sus hermanos y marchan con Juan Marcos a Seleucia, donde embarcan para Chipre. Juan Marcos, después de un tiempo, se separa de ellos –antes o después de la llegada a Perge de Panfilia– y vuelve a Jerusalén.

A partir de Perge comienzan su predicación itinerante. Bernabé es quien dirige la expedición, mientras que el verbo inflamado de Pablo lleva la palabra. Predican en Antioquía de Pisidia, donde convierten a un número de gentiles y de donde son arrojados tras un tumulto concitado por los judíos[108]; pasan a Iconio, donde sucede algo similar, y a Listra, Derbe y las regiones vecinas. En Listra, tras

[105] *Ac* 11, 29–30.

[106] *Ac* 11, 25.

[107] *Ac* 13, 1–3.

[108] *Ac* 13, 14–52.

el milagro realizado por Pablo a un inválido, Bernabé es tomado por Zeus y Pablo por Hermes "porque éste era el que llevaba la palabra"[109]. Pero los judíos venidos de Antioquía e Iconio incitan a las gentes, que apedrean a Pablo y lo dejan por muerto fuera de la ciudad.

Desde allí marchan a Derbe y vuelven de nuevo a Listra, a Iconio y a Antioquía confirmando en la fe a los discípulos anteriormente convertidos; pasan a Perge y a Atalia, volviendo a su lugar de origen, Antioquía, donde relatan los sucesos de su predicación[110].

Los dos apóstoles de la Palabra encuentran a la Iglesia de Antioquía sumida en un estado de agitación a causa de la pretensión de algunos judeocristianos en el sentido de que para ser salvos era necesario circuncidarse "conforme a la Ley de Moisés"[111], frente a los cuales se levantan Pablo y Bernabé. Ambos son enviados a Jerusalén para contar sus viajes de predicación y para consultar a los apóstoles y presbíteros de Jerusalén sobre la cuestión conflictiva.

---

[109] *Ac* 14, 8-12.

[110] *Ac* 14, 20-28.

[111] *Ac* 15, 1.

Una vez llegados a lo que después se ha llamado la "Asamblea de Jerusalén", Pablo y Bernabé defienden frente a algunos fariseos la libertad de los gentiles. Pedro y Santiago concuerdan con su forma de evangelización[112] y ellos son enviados de nuevo a Antioquía para continuar con su predicación a los paganos.

Es en Antioquía, a punto de comenzar un nuevo viaje, donde surge una discrepancia entre Pablo y Bernabé. Los pasajes canónicos citan a la persona de Juan Marcos como el centro del conflicto: Bernabé quería llevar también a su primo hermano[113], pero Pablo, recordando que no había querido ir con ellos desde Panfilia, se negó, produciéndose entre ambos una "exacerbación de ánimos"[114] que trajo como resultado que se separaran, embarcando Bernabé y Juan Marcos hacia Chipre y Pablo con Silas marchando a Siria[115].

Esta diferencia de opiniones, que acaba con lo que se relata de Bernabé en los *Hechos de los Apóstoles*, no parece haber ido más allá de lo puramente

[112] *Ac* 15, 7–29; Ga 2, 1–10.

[113] Col 4, 10.

[114] "*Facta est autem dissensio*, ita ut discederent ab invicem, et Barnabas quidem, adsumpto Marco, navigaret Cyprum": Ac 15, 39. La cursiva es mía.

[115] Ac 15, 36–41.

anecdótico y personal en lo referente a Juan Marcos, y toda la tradición canónica es unánime al respecto. De hecho, Pablo citará en varias ocasiones en sus Epístolas a su antiguo compañero de viaje, contando su intervención en favor de los gentiles en Jerusalén[116], advirtiendo de su posible llegada[117], o poniéndolo a su mismo nivel de apóstol[118], y en ninguna de ellas se deja traslucir en algún momento cualquier asomo de diferencia moral o ideológica, de rencor o animadversión.

Solamente en una ocasión Pablo parece "acusar" a Bernabé de haber hecho algo reprehensible: a la vuelta de la "Asamblea de Jerusalén", donde había quedado legitimada su evangelización a los gentiles, encuentra en Antioquía una gran presión de los judeocristianos en el mismo sentido que había rebatido en Jerusalén. A tal punto llegaba la presión de los que abogaban por la circuncisión de los nuevamente convertidos que Cefas se retraía de la compañía de los gentiles por miedo de ellos, situación a la que el mismo Bernabé se vio arrastrado[119]. Pablo

---

[116] Ga 2, 1–10.

[117] Col 4, 10.

[118] 1 Co 9, 5–6.

[119] "Prius enim quam veniret quidam a Iacobo, cum gentibus edebat; cum autem venissent, substrahebat [Cefas] et segregabat *se timens eos, qui ex circumcisione erant*. Et simulatione eius consenserunt ceteri Iudaei, ita ut *et Barnabas duceretur ab eis in illam simulationem*", Gál 2, 11–13. Las cursivas son mías.

reprende en público a Cefas con su célebre alocución sobre la justificación del hombre por la fe en Jesucristo y en su Evangelio y no por las obras de la Ley judía, poniendo como ejemplo supremo el caso de Abraham[120].

A partir de este momento acaban las noticias que los escritos neotestamentarios suministran sobre la figura y obra de Bernabé. La tradición eclesiástica vueve a citar continuamente los textos canónicos añadiendo algunos detalles. Así, Clemente de Alejandría[121] le llama apóstol[122] y le hace uno de los setenta y dos discípulos[123] (Lc 10, 1) en su más famosa obra[124].

---

[120] Gál 2, 15–21; 3, 1–29; 4, 1–29.

[121] Nacido en Atenas hacia el año 150, Tito Flavio Clemente comienza a ser conocido en el cristianismo –pues nada se sabe sobre las circunstancias de su conversión– por sus largos viajes por Siria, Palestina y el sur de Italia para recibir enseñanzas de los grandes maestros cristianos. Ya de edad avanzada, fijó su residencia en Alejandría para asistir a las lecciones de Parteno, a quien sucedió como maestro en la escuela de catecúmenos. Huyó a Capadocia a causa de las persecuciones religiosas de Septimio Severio y murió allí antes del 215 (Sobre su vida y enseñanzas religiosas *vid.* especialmente F. R. M. Hitchcock, *Clement of Alexandria*, London, 1899; G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano, 1939; G. Bardy, "Aux origines de l'école d'Alexandrie", *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 24 [1933], pp. 430–450; otras indicaciones bibliográficas en J. Quasten, *Patrología*, Utrecht–Brussels, 1950–1953; ed. esp. Madrid, 1978, v. I, p. 320–321).

[122] Posiblemente a partir de Ac 14, 4.14. *Vid. Stromat.* II, 6, 445; II, 7, 447; etc.

[123] *Stromat.* II, XX, 116; *Hypotyp.* VII: *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.*, I, XII, 1; II, I, 4.

Una mención mucho más amplia de Bernabé se recoge en las llamadas *Pseudo–Clementinas*, narración edificante cuyo protagonista dice ser Clemente de Roma[125], convertido en esta obra en miembro de la familia imperial romana. En ella va interrogando en vano a las escuelas filosóficas de su tiempo sobre la inmortalidad del alma hasta que en un viaje a Oriente encuentra en Cesarea a San Pedro, quien le instruye en la nueva fe y a quien acompaña en sus viajes apostóli–

[124] Los *Stromata* o *Tapices*, última de las obras conocidas de Clemente, responden a un género muy usado por los filósofos de la época que les permitía tratar en el mismo escrito de las cuestiones más variadas sin tener que amoldarse a un orden previo. Clemente centra sus esfuerzos en esta obra en estudiar las relaciones entre la fe cristiana y la filosofía de los griegos para mostrar cómo en éstos ya existía un cierto rasgo del Logos divino que preparaba para la futura fe (*vid.* C. Mondésert–M. Caster, *Clément d'Alexandrie. Stromates I*, Paris, 1951; C. Mondésert–P. Th. Camelot, *Clément d'Alexandrie. Stromates II*, Paris, 1954).

[125] Según la lista más antigua de los obispos romanos (Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, 3, 3, 3) Clemente de Roma fue el tercer sucesor de Pedro en la sede romana. Ignorándose todo sobre su vida anterior, parece que las fechas de su pontificado estarían entre 92 y 101 y que conoció personalmente a San Pablo y San Pedro. Autor cierto de uno de los más importantes documentos de la primera época postapostólica, la *Epístola a los Corintios* o *Epístola de San Clemente*, su figura gozó siempre de un gran prestigio entre las iglesias occidentales (*Vid.* O. Gebhardt–A. Harnack–Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera*, 3 vols., Leipzig, 1875–77; *S. Clementis I Pontificis Romani. Opera Omnia*, Migne, *P. G.*, I–II, Paris, 1857; G. Bardy, "La spiritualité des Pères apostoliques", *La Vie Spirituelle*, Paris, 42 [1935], pp. 251–260; *Id. La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irenée*, Paris, 1945; I. Oñatibia, *Patrología*, v. I, Madrid, 1978, pp. 52–72 y la bibliografía allí citada).

cos[126]. Según la obra, Bernabé fue personalmente discípulo de Jesucristo[127]. Era palestino de nacimiento y un estricto observador de la Ley mosaica. En Roma encuentra a Clemente, con quien vuelve a Judea, donde permanecerá para siempre[128], si bien en otra parte de la obra señala que el encuentro tiene lugar en Alejandría[129].

En Palestina Bernabé da a conocer a Clemente a San Pedro y allí el apóstol –denominado "praedicatorem veritatis"– pronuncia una homilía sobre la necesidad de un Profeta que sea verdadero para poder conocer la Verdad.

---

[126] De toda la obra se conservan esencialmente los fragmentos denominados *Las veinte homilías*, que contienen los sermones de San Pedro, seleccionados por Clemente, y *Los diez libros de las recogniciones*, una biografía detallada del propio Clemente (Eds. *S Clementis I...*, *op. cit.*; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen, 1924 [2ª], pp. 151–163. 212–226). El apasionante problema de esta obra, posiblemente escrita en el siglo III por un judeocristiano herético (J. Quasten, *op. cit.*, v. I, p. 71), ha sido tratado con extensión y profundidad por la crítica, aunque siguen siendo fundamentales los estudios de O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958; A. Siouville, "Introduction aux homélies clémentines", *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, 100 (1929), pp. 142–204; C. Bigg, *The Clementine Homilies*, Oxford, 1890. Ver la bibliografía citada en J. Quasten, *op. cit.*, pp. 71–73.

[127] *Hom.* I, 9–16; II, 4. En *Rec.* I, 60 se identifica a Bernabé con Matías, dándole así el puesto del traidor Judas.

[128] *Rec.* I, 6–8. A Roma lleva también el Evangelio desde incluso antes de la muerte de Jesús.

[129] *Hom.* I, 8.

Por otra parte, dentro de un escrito al parecer del siglo V, los *Viajes y el Martirio de Bernabé en Chipre*[130], se narra la segunda misión y la muerte gloriosa del apóstol en su isla natal. Pero la naturaleza de tal escrito y de tal leyenda tiene unas características muy determinadas.

Durante el siglo V la controversia entre los obispos de Chipre y la Iglesia de Antioquía de la que dependían alcanzaba su punto más álgido[131]: la iglesia chipriota afirmaba con fuerza su autocefalia frente al patriarca de Oriente, autocefalia que amenazaba ser destruida en tiempos del emperador Zenón (m. 491). Es justo en estos momentos cuando es descubierta oportunamente en las afueras de Salamina la tumba del más famoso de los santos varones que había dado la isla al cristianismo: Bernabé. La tumba contenía un manuscrito del Evangelio según San Mateo que sería depositado más tarde en el palacio imperial de Zenón.

Poco después comienza a circular una leyenda[132] manuscrita que se

[130] *Vid.* Tischendorf, *Acta Apostolorum Apocrypha*, pp. XXV–XXVII; Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und apostellegenden*, Braunschweig, 1884, b. II, pp. 270–320.

[131] *Vid.* L. Duchesne, "Saint Barnabé", *Mélanges G. B. de Rossi*, Supplément aux *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, Paris et Rome, XII (1892), pp. 41–71.

[132] Tischendorf, *Acta Appostolorum Apocrypha*, p. 64.

pretende compuesta y relatada por Juan Marcos, el familiar y compañero de Bernabé, y que cuenta el viaje del apóstol por Chipre una vez desaparecida su figura de los *Hechos de los Apóstoles*. En ella se comprueba cómo en Salamina los judíos apresan a Bernabé y le queman vivo; recogen sus cenizas en una sábana y las meten en una caja de plomo para echarlas al mar. En un momento determinado, Juan Marcos consigue la caja y la entierra en un lugar escondido con el Evangelio de San Mateo, que Bernabé siempre llevaba en sus viajes.

Esta leyenda, que ayudaba a las ansias de autonomía de la Iglesia de Chipre, va reelaborándose y desarrollándose con el paso del tiempo. Así, en el siglo sexto se conoce que la tumba de Bernabé fue hallada bajo un árbol, que el Evangelio de Mateo hallado era un manuscrito del propio Bernabé y que éste se hallaba en su pecho, con lo que se "re–crean" unas preciosas reliquias del santo apóstol en la isla.

Es este desarrollo de la leyenda el que recoge alrededor del siglo VI[133] el abad de la iglesia erigida sobre la tumba de Bernabé, un monje llamado Alejandro, que compone un *Panegírico del apóstol Bernabé* en el que vuelve a contar

[133] *Vid* U. Harnack, "Barnabas", *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1897, b. II, p. 412.

los viajes del apóstol y el descubrimiento de sus reliquias. En esta obra se detiene especialmente en torno a este último hecho, señalando cómo el apóstol se apareció en diversas ocasiones al metropolitano de Salamina dándole indicaciones exactas del lugar donde estaba enterrado en las afueras de la ciudad. Éste hace excavar tal lugar, apareciendo el cuerpo perfectamente conservado del apóstol con una copia manuscrita del Evangelio sobre su pecho. Corría el año 478.

Habiendo conocido la buena nueva, el emperador Zenón otorga la autonomía a la Iglesia de Chipre, la cual le regala el manuscrito hallado y hace levantar en el mismo lugar de la tumba una gran iglesia que pudiera acoger a los peregrinos, fijándose el aniversario el día 11 de junio.

Se encuentra un refrendo de esta leyenda en el imperio bizantino. Severo, patriarca de Antioquía (del 512 al 518) señala en su carta nº 108 que vio y consultó en el palacio imperial de Constantinopla, durante el patriarcado de Macedonius (495–511), un Evangelio de San Mateo descubierto, según él, en Chipre durante el mandato del emperador Zenón dentro de una tumba que contenía los restos

de San Bernabé[134].

Los historiadores bizantinos posteriores retoman esta leyenda ligada al ejemplar manuscrito del Evangelio de Mateo que se encuentra en el Palacio Imperial de Constantinopla: así, Teodoro vuelve a repetir la historia y a calificar al manuscrito como autógrafo de Bernabé[135] y Cedrenus (s. XII) anota que se encuentra depositado en la capilla de San Esteban del Palacio Imperial[136], señalando que el año del descubrimiento fue el 478.

c c c

Pero también en Occidente la figura de Bernabé fue objeto de especiales atenciones, en concreto en Italia y muy especialmente en Milán. El motivo de tal atención no es muy ajeno al de Chipre: dar una constatación "apostólica" a la primacía de la Iglesia de Milán –cuestionada desde el siglo XI– sobre todas la Iglesias del norte de Italia, colocándola así en un rango solamente inferior al de

[134] *P.O.*, XIV, cc. 264–272 (c. 266). *Cfr.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 244.

[135] *Historia Tripartita*, II, 2: *P. G.*, LXXXVI/1, c. 184.

[136] *Chronica*: *P. G.*, CXXI, c. 673.

Roma[137].

Esta leyenda, sin embargo, es tardía en el mundo occidental: San Pedro Damián, en su sermón ante la clerecía y el pueblo milanés sobre los orígenes de la Iglesia de Milán (1059)[138], retrotrae su origen primitivo hasta San Pedro y San Pablo, sin nombrar en ningún momento a Bernabé[139]. El escrito más antiguo conocido que hace referencia a la fundación de la Iglesia de Milán por Bernabé es el *De situ civitatis Mediolani*, de autor desconocido[140] y transmitido por un manuscrito del siglo XII.

Pero la leyenda es sin duda mucho más antigua: estaba presente en

---

137 L. Duchesne, *op. cit.*, pp. 51–52.

138 *P. L.*, CXLV, 91.

139 Duchesne (*op. cit.*, p. 53) recorre también el catálogo de los antiguos obispos de Milán en sus tres copias conservadas (de 1075, 1126 y 1206), sin encontrar tampoco mención alguna de Bernabé. *Cfr.* F. Cabrol, "Barnabé", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1925, v. II, c. 497.

140 Las atribuciones de su autoría han sido variadas: desde Datius, obispo de Milán (m. 552) –por lo que es conocida también la obra como la *Datiana Historia*–, hasta el historiador Landulf, clérigo milanés que compuso una *Historia Mediolaniensis* que es la que remite al *De situ* para atribuir a Bernabé la fundación de una iglesia en Milán. *Vid.* L. Duchesne, *op. cit.*, pp. 54–56; L. A. Muratori, *Rerum Italicum Scriptores*, v. I, II, pp. 203–227. *Cfr.*, L. Biraghi, *Datiana Historia Ecclesiae Mediolanensis*, Milano, 1848.

Oriente desde, al menos, el siglo VII en los catálogos de apóstoles y de los setenta y dos discípulos, asociando a Bernabé con la iglesia de Milán[141]. Esta leyenda, abonada y adornada por la casi contemporánea del descubrimiento de su tumba en tiempos del emperador Zenón, fue la que retomarían los autores milaneses en los siglos XI–XII para favorecer las pretensiones de su Iglesia frente a otras del norte de Italia[142].

---

[141] *Cfr*. Th. Scherman, *Prophetarum Vitae Fabulosae. Indices Apostolorum Discipulorumque*, Lipsiae, 1907, p. 118.

[142] *Vid.* L. Duchesne, *op. cit.*, pp. 63–64.



2. Escritos atribuidos a Bernabé.

Dentro de la historia literaria cristiana también Bernabé ocupa un lugar determinado, esencialmente por las diversas atribuciones que de varias obras se le han hecho, comenzando por la propia *Epístola a los Hebreos*, adjudicación que comienza en Tertuliano y que en Occidente fue bastante común[143].

Una atribución mucho más universal a Bernabé, a partir de la Iglesia de Alejandría, ha sido la de la autoría de una *Epístola de Bernabé*. Así, Clemente de Alejandría y Orígenes[144] son los primeros que identifican al apóstol de Chipre

---

[143] *Vid.* Tertuliano, *De Pudicitia*, XX: *P. L.*, II, c. 1021. *Cfr.* G. Bardy, "Barnabé", *op. cit.*, c. 848; J. Schmid, "Barnabas", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950, b. I, c. 1208.

[144] Clemente, *Stromat.*, II, 6; II, 7; II, 15; II, 18; II, 20; V, 8; V, 10 (*P. G.*, VIII, cc. 965, 969, 1021, 1060); Orígenes, *Contra Celsum*, I, 63 (*P. G.*, X, c. 777); *De Principiis*, III, 2; *Explanat. in Epist. ad Rom.*, I, 24. *Cfr.*, "S. Barnabas Apostolus. Prolegomena", *P. G.*, II, cc. 647–650. Por otro lado, parece que otros muchos autores se sirvieron de ella, aunque sin nombrarla; *vid.* G. Bareille, "Barnabé (Épître dite de saint)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1932, v. II, cc. 416–417.

con una epístola que en principio fue considerada como un escrito canónico (de ahí que fuera transmitida en el *Codex Sinaiticus*, en el *Codex Hierosolymitanus* y en el *Codex Corbeiensis* junto con los libros del Nuevo Testamento), aunque ya Eusebio de Cesarea y Jerónimo la consideraban dentro de los apócrifos[145].

La epístola está dirigida a unos desconocidos por un autor anónimo para combatir ciertas pretensiones judías y para enseñar la vía de salud[146]. Comprende dos partes de longitud desigual y distinguidas por el propio autor. La

---

[145] Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.*, III, 25; VI, 14 (en VI, 14, 1 hace referencia a la opinión de Clemente de Alexandría en su *Hypotyposeis*, caracterizándolo como libro controvertido); Jerónimo, *De viris illustribus*, VI: "Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolus ordinatus, unam ad aedificationem Ecclesiae pertinentem Epistola composuit, *quae inter apocryphas scripturas legitur*". El subrayado es mío. También se la incluye como apócrifo en el *Catálogo de los Sesenta Libros* (s. VI) en el número 18 (*vid.* Th Zahn, *Geschichte des neuetestamentliche Kanons*, Leipzig, 1890, b. II, 1, p. 292; M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924 [reimpr. 1953], p. 23.) y como escrito dudoso en la *Stichometria*, escrito posiblemente del siglo IV, pero añadido en el siglo IX a la *Chronographia* de Nicéforo (*P. G.*, C, 1060 A–B; *cfr.* A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1988 (6ª ed. aumentada), p. 22.

Ésta es la opinión que sigue manteniendo la inmensa mayoría de la tradición y de los estudios, con la notable excepción de J. D. Burguer, "L'Énigme de Barnabas", *Museum Helveticum*, Basel, III, 3 (1946), pp. 180–193, que retrotrae su composición hasta los años 70–75 A. D.

[146] *Vid.* edición en *P. G.*, II, cc. 727–782. Trad. castellana junto con el texto griego, D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1979, pp. 771–810. Para una historia de su conocimiento por parte de la crítica y sus ediciones desde el siglo XVII (en que fue descubierta en un texto griego), *vid.* G. Bareille, *op. cit.*, c. 417.

primera (caps. I–XVI) tiene un carácter didáctico–polémico y los temas se van desgranando por capítulos:

I. El autor entiende como alegría y deber escribir a sus interlocutores para hablar sobre su fe y su ciencia.

II. Los días presentes son de mala condición. Hay que buscar los signos del señor, que no son los de los antiguos judíos, sino la Ley nueva de Jesucristo.

III. No debemos ser afligidos por la Ley. Dios no desea el ayuno corporal, sino la abstención de la injusticia y la práctica de la caridad.

IV. Para salvarse hay que huir de la iniquidad y de los pecadores. Los judíos han perdido el mensaje de Moisés.

V. Ha venido el Hijo de Dios encarnado que nos ha liberado de nuestros pecados.

VI. Todo en la vida de Jesús estaba predestinado.

VII. El barro que es fuente de vida.

VIII. Imagen de Cristo, sólo aprehensible a los que han comprendido la Palabra de Dios.

IX. La circuncisión practicada por los judíos ha sido abrogada.

X. Sentido espiritual de las palabras de Moisés.

XI. Dios ya había anunciado los misterios del agua (bautismo) y de la cruz.

XII. El rezo de Moisés con los brazos extendidos representa a Jesús sobre la cruz.

XIII. Jacob y Efraín son los preferidos de Dios y presagian la elección del pueblo electo.

XIV. Los judíos han sido indignos por sus pecados, por lo que Dios ha elegido a los cristianos en su lugar.

XV. El sabbat del Decálogo representa el día del descanso eterno.

XVI. El Templo no es de piedra, sino que es nuestro corazón, convertido, por mediación de Jesús, en el tabernáculo de Dios.

La segunda parte es de contenido eminentemente moral y comprende cinco capítulos:

XVII–XX: Existen dos vías, la de la luz y la de las tinieblas, a las que pertenecen, respectivamente, los ángeles de Dios y los ángeles de Satanás. Para esperar con alegría la recompensa futura hay que seguir la primera y evitar la segunda.

XXI. El día del Señor está próximo. Hay que desechar toda hipocresía y ser buenos legisladores y consejeros para que Dios otorgue todos sus dones.

La doctrina de la *Epístola* en conjunto va encaminada a fundamentar esencialmente el carácter divino de Jesús[147], utilizando con profusión la alegoría en la exégesis bíblica[148] y negando el sentido literal del Antiguo Testamento mantenido por los judíos. Sostiene la redención obtenida a través del sacrificio de Cristo y del bautismo, mediante los cuales se obtiene una vida nueva. Afirma que el mundo durará seis mil años (estando el fin muy próximo) y que Dios no creará otro nuevo mundo hasta el octavo milenio.

Es a través de sus contenidos que se ha intentado averiguar alguna pista sobre su autor: su muchas veces exagerado alegorismo, sus opiniones en ocasiones contrarias a las de San Pablo, el estricto sentido espiritual de los sacrificios y las observaciones legales, etc, llevan a pensar a la crítica en un judeocristiano ortodoxo con una pronunciada antipatía por todo lo judío, alejandrino de ciudadanía o de educación[149], que se dirige a otros judeocristianos de Egipto explicándoles el

[147] IV, 12; V, 5; V, 10; VI, 12; VII, 2; XII, 10, *et passim.*

[148] Probablemente, la característica más acusada y representativa de la obra. *Vid.* M. Pellegrino, "Lettera di Barnaba", *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, v. II, c. 865.

[149] Basándose en el excesivo uso que hace del alegorismo, muy característico de la escuela alejandrina, si bien J. P. Audet señala con razón que "Alexandria as a place of origin is no more than a learned guess, based on the questionable idea that everything allegorical in scriptural interpretation betrays some connection with the

error de ciertos judíos. A través de la interpretación histórica de ciertas profecías que se encuentran en la obra, la crítica ha datado la *Epístola* de forma casi unánime en los límites del siglo I, bajo el dominio de Nerva o muy poco después[150].

Tenemos, por último, dentro de la tradición de los libros apócrifos de la Iglesia, la atribución de un "Evangelio" al apóstol Bernabé. Esta tradición parte de dos antiguos documentos eclesiásticos:

Por un lado se encuentra el *Decretum Gelasianum*, decreto que pretende ser tenido por el proceso verbal de un concilio del Papa Dámaso (m. 384),

---

great intellectual metropolis in Egypt" (*New Catholic Encyclopedia*, San Francisco–London, 1973, v. II, p. 103).

[150] *Cfr.* especialmente J. Mulienburg, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, Marburg, 1929; A. L. Williams, "The Date of the Epistle of Barnabas", *Journal of Theological Studies*, Oxford, 34 (1933), pp. 337–346; F. C. Burkitt, "Barnabas and the Didache", *Journal of Theological Studies*, Oxford, 33 (1932), pp. 25–27; G. Bardy, *La Théologie de...*, *op. cit.*, pp. 157–162; P. Prigent, *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I–XVI et ses sources*, Paris, 1961; J. Armitage, "The Epistle of Baranabs and the Didache", *Journal of Theological Studies*, XXXV (1934), pp. 113–145; J. P. Audet, "L'hypothèse des testimonia", *Revue Biblique*, 70 (1963), pp. 381–405; R.A. Kraft, *The Apostolic Fathers. III. Barnabas and the Didache*, New York, 1965; K. Wengst, "Barnabasbrief", *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, 1980, b. V, pp. 239–241 (Bibliografía más detallada en J. Quasten, *op. cit.*, pp. 99–100). *Vid.* como contraste, la hipótesis de E. Robillard: "L'épître de Barnabé: trois époques, trois théologies, trois rédacteurs", *Revue Biblique*, 78 (1971), pp. 184–209.

aunque en algunos códices se encuentran además los nombres del Papa Gelasio (m. 496) y del Papa Hormisdas (m. 523)[151]. Siendo seguro que no pertenece al Papa Dámaso al citar hechos y autores posteriores a él, sólo a partir de los siglos VIII–IX comenzaría a ser utilizado por parte de la Iglesia, si bien es cierto que San Isidoro de Sevilla (m. 636) lo conoció y usó. Todo esto lleva a los especialistas a datar normalmente la fecha de su composición a principios del siglo VI[152].

El decreto contiene en su parte quinta un listado de libros apócrifos, así como otras tratados sospechosos desde el punto de vista teológico[153]; dentro de

---

[151] Si bien éste último se usa en una derivación posterior y arraigada casi exclusivamente en España. *Vid.* A de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 18–19.

[152] *Vid.* texto en *P. L.*, LIX, 162, cc. 175–178. *Cfr.* C. H. Turner, "Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis", *Journal of Theological Studies*, 2 (1900), pp. 554–560: E. von Dobschütz, "Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, im kritischen Text herausgegeben und untersucht"; en: O. von Gebhardt – A. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, v. III, Reihe 8, 4, Leipzig, 1912; Dom J. Chapman, "On the *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*", *Revue Bénedictine*, 25 (1913), pp. 187–207.315–333 (defiende que el texto es en verdad del Papa Gelasio, adelantando la fecha de su composición hasta el siglo V); R. Massigli, "Le Décret Pseudo–Gélasien", *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, 4 (1913), pp. 155–170; E. Schwartz, "Zum Decretum Gelasianum", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kultur der älteren Kirche*, 29 (1930), pp. 161–168.

[153] Mientras que en la parte segunda se ofrece una relación de los libros canónicos de la Escritura, produciéndose así quizás el título por el que es conocido: *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis.*

esta lista encontramos la primera mención en el tiempo de un Evangelio atribuido a San Bernabé[154]:

(...)
5. Actus nomine Philippi apostoli, apocryphi.
6. Evangelium nomine Mattahiae, apocryphum.
7. Evangelium nomine Barnabae, apocryphum.
8. Evangelium nomine Iacobi minoris, apocryphum.
(...)

En el siglo VII encontramos otro listado, el *Catálogo de los Sesenta libros*, que se refiere a todos los que están incluidos en la Biblia; incluye 34 libros del Antiguo Testamento y 26 del Nuevo, sin contar el *Apocalipsis* de Juan. Todos los que no entran en ese elenco, quedan apartados y calificados como apócrifos. Entre los veinticinco que señala, vuelve a encontrarseen el número veinticuatro un *Evangelio de Bernabé* apócrifo[155].

Sin embargo, a partir de estas obras no vuelve a aparecer mención

[154] Texto completo en E. von Dobschütz, *op. cit.*; G. Bonacorsi, *Vangeli Apocrifi*, v. I, Firenze, 1948; *P. L.*, LIX, cc. 162–164. Puede verse sólo el listado en A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 19–22.

[155] *Cfr.* M. R. James, *op. cit.*, p. 23; Th. Zahn, *op. cit.*, b. II, 1, p. 290–292.

alguna sobre este Evangelio apócrifo o pseudoevangelio de Bernabé[156]. No se conoce ni siquiera qué carácter podía tener o cuáles fueron los motivos de su inclusión en estos listados. Atendiendo al argumento negativo de su falta de existencia material así como de referencias más amplias sobre él, se le ha considerado perdido desde entonces[157]; en realidad, las sospechas podrían recaer sobre su existencia misma, puesto que listas de esta índole en muchas ocasiones incluían informaciones orales o escritas, leyendas o tradiciones sobre algún apóstol u hombre santo que debían ser atajadas por parte de las autoridades religiosas. Sólo será a partir del siglo XVIII cuando volverá a emerger una noticia en tal sentido: la existencia de un Evangelio escrito de la mano de José el Levita, más tarde el apóstol Bernabé.

---

[156] Excepto una referencia en el manuscrito *Codex Barocci* 39 de la Biblioteca Bodleiana de Oxford, que recoge en griego una máxima del "apóstol Bernabé" (*vid.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p.p. 243–244) que algunos autores han pensado que podría provenir del antiguo evangelio perdido, hipótesis que sólo sustentan en que éste es la única pista anterior a la que poder referirse. *Cfr.* J. E. Grabius, *Spicilegium SS. Patrum et haereticorum saeculi post Christum natum I., II. et III*, Oxoniae, 1700, p. 302; A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Darmstadt, 1967, p. 282.

[157] Así procede casi unánimemente toda la crítica, cuidándose en señalar que no debe ser confundido con el *Evangelio de Bernabé* que ahora analizamos y que fue dado a conocer a la crítica a principios de siglo (*Cfr.* como ejemplo J. Quasten, *op. cit.*, p. 133; *Enciclopedia Cattolica*, *op. cit.*, c. 866; A. de Santos Otero, *op. cit.*, p. 20, n. 6; W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, 1987, b. I, p. 66).

3. Iconografía de San Bernabé.

La figura de Bernabé, como uno de los varones apostólicos más activos en la predicación del Evangelio ha sido muy conocida en la Europa Occidental a partir de que se expandiera la leyenda de su actividad misionera en Italia, especialmente en Roma y Milán, que le escogió por su santo patrono. De esta manera, no es de extrañar que su culto fuera enormemente popular en Italia desde la Edad Media y, hasta cierto, en España e Inglaterra[158].

Su incorporación a la iconografía cristiana ha seguido siempre las mismas pautas: Bernabé es representado como un hombre de edad venerable, con larga barba blanca, en actitud solemne y con unos atributos muy determinados procedentes de la difusión de las leyendas sobre su vida y muerte: una rama de olivo, unas piedras (en referencia a su muerte por lapidación en Listria) y, sobre todo,

[158] *Vid.* S. Orienti, "Barnaba", *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, 1962, vol. II, c. 816.

el Evangelio de San Mateo que según la leyenda fue encontrado abrazado por su cadáver[159].

Los pasajes de su vida conocida que han sido representados por los artistas europeos cristianos se refieren a su bautismo por parte de Jesús[160], su predicación evangélica al lado de Pablo[161], la milagrosa curación de enfermos que efectuó mediante el contacto de aquéllos con el Evangelio de San Mateo[162] y, sobre todo, su sacrificio en Listra a manos de los judíos[163].

Pero es especialmente su figura solemne portando el Evangelio de San Mateo abierto la que ha sido consagrada dentro de la iconografía católica: la asociación Bernabé–Evangelio se ha hecho indisoluble en la imaginería cristiana

---

[159] *Vid.* M. Lechner, "Barnabas", *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Freiburg, 1973, band V, c. 317.

[160] En una miniatura del manuscrito nº 487 de la Biblioteca Ambrosiana de Roma (siglo XV); *vid.* reproducción en S. Orienti, *op. cit.*, cc. 807–808.

[161] *Vid.* "Barnabé de Chypre", en: L. Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Paris, 1958, vol. I, t. III, p. 179.

[162] *Ibid.*, p. 180.

[163] *Ibidem*; *vid.* relación de las obras que recrean el momento de su martirio y muerte en M. Lechner, *op. cit.*, c. 319.

como reflejo evidente de la conocida historia del descubrimiento de los restos del apóstol chipriota con el libro sobre su cuerpo. Incluso puede verse reflejado en el arte el detalle contenido en la narración legendaria de que el ejemplar del Evangelio de San Mateo había sido copiado de su propia mano, como se comprueba en el retablo que existe en la capilla de San Bernabé en El Escorial (Madrid), obra del pintor conquense Juan Gómez (m. 1597), donde aparece San Bernabé en actitud de escribir al dictado en un libro en blanco.

Es, pues, San Bernabé una figura extendida y conocida en su imagen y atributos en el credo católico de la Europa más occidental, así como en su culto, especialmente a partir de que la ciudad de Milán se pusiera bajo su advocación y se creara en el siglo XVI la orden de los Barnabitas. Numerosas iglesias y capillas fueron encomendadas a su nombre en Italia y España, especialmente cuando se extendió la creencia de que su culto era especialmente indicado para prevenir dos males de la agricultura: los saltamontes[164] y el granizo[165].

---

164 Como sucedió en Esquivias (Toledo) en 1476, cuando el pueblo, azotado por una plaga de saltamontes, prometió e hizo votos de construir una capilla a San Bernabé, lográndose que la plaga desapareciera; *vid.* W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981, pp. 60-61. En la página 72 el autor ofrece un cuadro comparativo en el que se comprueba que San Bernabé tiene erigidas tres capillas en Castilla la Nueva ("New Castille"), con ocho votos dedicados.

Se trata de una figura de historia, leyenda y actuaciones lo suficientemente conocidas en el mundo europeo[166] como para que una atribución hecha a su nombre haya de moverse dentro de unos esquemas muy determinados, a la vez que garantice *a priori* una familiaridad suficiente del lector con el personaje en cuestión.

---

[165] *Vid.* L. Réau, *op. cit.*, p. 179.

[166] *Vid.* Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, 1982, pp. 325–328.



CAPITULO III

"LA ESTRUCTURA DEL *EVANGELIO DE BERNABE*"

1. La estructura lineal del EBS.

El manuscrito español del *Evangelio de Bernabé* conservado en la Universidad de Sydney se nos presenta como la copia parcial de un texto que resulta extremadamente largo si partimos de su auto–identificación como un evangelio. Frente a los 28 capítulos de Mateo, los 16 de Marcos, los 25 de Lucas y los 21 de Juan, el texto del Evangelio de Bernabé contiene nada menos que 222 capítulos.

Estos dos centenares de capítulos contienen, como material de base, el relato de la vida de Jesús coincidente con los evangelios canónicos, al cual se añade toda una serie de intercalaciones y ampliaciones apócrifas (en el sentido estricto de que no pertenecen a ninguno de los cuatro textos evangélicos) aplicadas a las palabras y acciones de Jesús.

A continuación se ofrece un esquema de la estructura del Evangelio

de Bernabé[167], de manera que las dos secciones diferentes mencionadas queden reflejadas por separado. Así, se ofrece en primer lugar, encabezada por el número del capítulo, la sección correspondiente a la vida de Jesús tal y como la ofrece el "Evangelio" y con qué lugar de los textos canónicos coincide, y, en segundo lugar, la sección de los relatos que no pertenecen a las narraciones evangélicas y que son de otro origen. En el centro se van colocando, dentro del mismo concepto esquemático, las diferentes secciones en que quedan divididos la vida y el mensaje de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*[168].

---

[167] El esquema, para una mayor claridad en su contenido, comprende tanto los capítulos existentes en EBS como los que faltan en él y han sido traducidos de EBV.

Quede claro que salvo esos aproximadamente 80 capítulos, el resto de la estructura responde a los contenidos del manuscrito de Sydney, por lo que para una visión completa de la estructura del *Evangelio de Bernabé* deberían combinarse este esquema y el ofrecido por L. Cirillo y M. Frémaux (*op. cit.*, pp. 91–128).

[168] Son secciones fácilmente distinguibles en la lógica de la cronología del *Evangelio* y que ya han sido usadas por L. Cirillo – M. Frémaux (*ibidem*). *Cfr.* J. Jomier, "L'évangile selon Barnabé", pp. 148–193.

EL EVANGELIO DE BERNABÉ

Título del Evangelio.

Prólogo de "Fray Marin".

Glosas de la Escritura: Isaías, Ezequiel, Daniel y Joel.
Libro de la Virgen escrito por Ignacio.
Libro de Zizimo.
Libro de Erenio.

Descubrimiento del *Evangelio de Bernabé*

Proemio de Bernabé, apóstol.

Cfr. Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 1.2...

Cfr. Heb 1, 2.

Cfr. 1 Jn 1, 3-4; 2 Ju 7, 11; Jud 3-4.



I. Infancia de Jesús

1	Anunciación a la Virgen María por el ángel Gabriel. Lc 1, 26-28	Transformación vv. 31-33 y 35.
	Magnificat Lc 1, 46-55	Omisión del v. 54.
2	Próxima maternidad de María anunciada por el ángel del Señor a José. Mt 1, 19-21	
3	Nacimiento de Jesús. Lc 2, 1-7	
4	Los pastores. Lc 2, 8-20 Lc 1, 65-66	Transformación v. 11.
5	Circuncisión de Jesús. Lc 2, 21	
	Presentación de Jesús en el Templo. Lc 2, 34	
6	Visita de los magos. Mt 2, 1-8	
7	Adoración de los magos. Mt 2, 9-12	
8	Huida a Egipto. Muerte de los inocentes. Mt 2, 13-18	
9	Vuelta a Nazaret. Mt 2, 19-21, 23	

	Crecimiento de Jesús. Lc 2, 40 (cfr. Lc 2, 52)	
	Peregrinación de Jesús a Jerusalén a los doce años. Lc 2, 42-51	Transformación v. 49.

II. Conocimiento profético de Jesús

10	A los treinta años. Lc 3, 23.	Jesús va al "monte Oliveto". El ángel Gabriel le presenta el Evangelio "como un relumbrante espejo". El Evangelio desciende en el corazón de Jesús.
11	Jesús cura a un leproso al bajar de la montaña. Mt 8, 1; Mt 10, 47; Mc 10, 51; Lc 18, 41.	Quedó la carne del leproso como la de los niños. (cfr. 2 R 5, 14)
12		En el Templo de Jerusalén, primer sermón de Jesús.
13		Por orden de Gabriel, Jesús ofrece un sacrificio a Dios en recuerdo del de Abraham. cfr. Gén 22, 2-14

III. En la otra parte del Jordán. Satanás tienta a Jesús

14	La otra parte del Jordán. Lc, 4, 1	
	Cuarenta días. Mt 4, 2	
	Tentación y auxilio de los ángeles. Mt 4, 11 (Mc 1, 13)	

IV. Elección de los doce apóstoles

Jesús vuelve a la región de Jerusalén.

Pasa la noche orando y elige a los apóstoles.
Lc 6, 12-13

Lista de los apóstoles.
Cfr. Mt 10, 2-4; Mc 3, 16-19; Lc 6, 14-16; Act 1, 13

V. El banquete de bodas

15 Cierto rico invita a Jesús, su madre y sus discípulos a una boda, cerca de la fiesta del Tabernáculo.

Milagro de Jesús con las tinajas de agua.
Jn 2, 2-11

"Sea loado Dios..." Cfr. Lc 1, 68

VI. El sermón de la montaña

16 Introducción.
Mt 5, 1-2

El vino nuevo se mete en vaso nuevo.
Mt 9, 17 (Mc 2, 22; Lc 7, 37)

No se puede servir a dos maestros.
Mt 6, 24

El hallazgo de las almas.
Mt 11, 29



	"Bienaventurados los que lloran..." Mt 5, 3	
	"No agravéis vuestro coraçón..." Mt 6, 25-29 (Lc 12, 22-27) Mt 24, 35 (Mc 13, 31; Lc 21, 33)	 (Transformado)
	"Los ricos del mundo en su prosperidad..." Lc 6, 24	
	Parábola del hombre rico. Lc 12, 6-20 Mt 19, 29 (Mc 10, 30; Lc 18, 30)	 (Transformado)
17		Felipe: "Deseamos conocerle" (a Dios)... (cfr. Jn 14, 8) Is 45, 15 Ex 3, 14 Is 63, 15
18	"Vosotros no me avéis elegido..." Jn 15, 16	
	"No temáis por vosotros..." Mt 10, 30. 29 (Lc 12, 7. 6)	
	"En vuestra paciencia poseeréis..." Lc 21, 19	
	"...y si uno os diere un bofetón..." Mt 5, 39 (Lc 6, 29)	
	"...rogad a Dios por aquéllos..." Mt 5, 44 (Lc 6, 28)	
	"...que haze al sol que alumbre..." Mt 5, 45	

"Sed sanctos, porque Yo, vuestro Dios..."
Mt 5, 48 (Lev 19, 2)

19 Pedro: "...avemos dexado toda cosa..."
Mt 19, 27-28

"...y el uno es un demonio".
Jn 6, 70

Jesús desciende del monte.
Mt 8, 1

Curación de diez leprosos.
Lc 17, 11-19

"¡Jesús, hijo de David, ave misericordia..."
Mt 9, 27 (cfr. Mt 20, 30)

"...para que conozcan que se acercan las promesas hechas a Abraham y a su hijo Ismael con el Reyno de Dios".

VII. Predicación en Galilea

20 Tormenta calmada en el mar de Galilea.
Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25

Los escribas y los doctores.
Cfr. Mt 12, 38

Le piden una señal.
Lc 4, 23; Mt 12, 38

"Aquesta nación incrédula señal busca..."
Mt 12, 39

	"...ningún profeta es accepto en su tierra". Lc 4, 24-30	
21	En Cafarnaúm, curación de un endemoniado al que ninguna cadena podía retener.	
	"Sancto de Dios" Mc 1, 24 (Lc 4, 34)	
		Seis mil y seiscientos y sesenta y seis.
	"...concédenos que entremos en aquellos puercos..." Mc 5, 12-17 (Lc 8, 32-37)	

VIII. Predicación y milagros en Tiro y Sidón

	La mujer cananea. Mt 15, 21-28 (Mc 7, 24-28)	Transformaciones: (Mt 15, 23): "...no le *respondió palabra, porque* era del pueblo incircunciso". (Mt 15, 26): "No es bien quitar el pan de la mano a los hijos para dallo a los perros. Aquesto dixo Jesús por sus immundicias".
	"Mujer, tu hija está libre..." Cfr. Mc 7, 29-30	
		"Dixo la mujer: Verdaderamente que no ay otro Dios sino el de Israel". 2 R 5, 15
22		Enseñanza de Jesús sobre la circuncisión. Circuncisión: pacto hecho a Dios por Abraham. Gén 17, 9-14

23		Sentado cerca del monte que resguarda a Tiro, Jesús explica el origen de la circuncisión. Adán fue el primero, pero la obligación viene de Abraham. Gén 17, 14. El incircunciso será privado del Paraíso. Sermón de Jesús contra la carne.
24	Parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro. Lc 16, 19-31	
25	"...avemos dexádolo todo por seguirte". Mt 19, 27 (Mc 10, 28; Lc 18, 28) "...en dezir qué será de vosotros". Cfr. Mt 10, 10; Mc 6, 9; Lc 9, 3	"Yo soy como un cavallo acerca de Ti y soy siempre contigo". Sal 73 (72), 23 (Vulg.)
26		Historia de Abraham. Discutía con su padre acerca de los ídolos que éste fabricaba.
27		Reprensión sobre la risa. Felipe: "¿Cómo pasó aquéllo quando el padre de Abraham quiso quemarle?"
28		Abraham destruye los ídolos del templo.
29		Conocimiento de Dios por parte de Abraham. La elección de Abraham. Gén 12, 2. 1. 7 Dt 32, 39 + Tob 13, 2

IX. Predicación y milagros en Jerusalén

30		Jesús va a Jerusalén "cerca de la fiesta de nuestro pueblo".
	Consejo de escribas y sacerdotes para prender a Jesús "en el hablar". Lc 20, 19-20 (Mt 22, 15; Mc 12, 13)	
	Parábola del buen samaritano. Lc 10, 25-37	
31	El impuesto a César. Mt 22, 17-22 (Mc 12, 14-17; Lc 20, 22-26)	
	Curación del hijo del centurión. Jn 4, 46; Mt 8, 5-10 (Lc 7, 1-9) Jn 4, 50-53	
		"...es cierto que no ay otro Dios sino el de Israel". 2 R 5, 15
32	Un sabio de la ley convida a Jesús para tentarle. Cfr. Lc 11, 38	
	"¿Por qué tus discípulos no observan los preceptos de nuestros viejos...?" Mt 15, 1-6; Mc 7, 1-5	
		El sacrificio espiritual. Sal 50 (49), 13-14. 12. 11
	"¡O hypócritas! Que ... diezmáis la menta y la ruda. Mt 23, 23	

	"Vosotros, escribas y doctores, lleváis cargas intolerables sobre espaldas agenas." Mt 23, 4 (Cfr. Lc 20, 46)	
		La idolatría, como todo mal, entró en el mundo bajo pretexto de los viejos. La leyenda de Baal. "...este pueblo me adora en vano". Is 29, 13 (Transformado).
	"...comer el pan con las manos suzias no mancha al hombre.." Mt 15, 7-11 (Mc 7, 6-15)	
33		Prohibición de comer cerdo y alimentos vedados. Sermón de Jesús contra el peor de los pecados: la idolatría. Dt 6, 5 Ex 20, 4-5 (Dt 5, 8-9) Cfr. Ex 32, 4-6; 26-28
34	Curación de un hombre con la mano inútil. Lc 6, 6-11 (Mt 12, 9-14; Mc 3, 1-6) "Para que conozcáis que mis palabras son verdaderas..." Mt 9, 6 (Mc 2, 10; Lc 5, 24) "Quando fueres combidado..." Lc 14, 8-11	"Satanás no fue reprobado ... sino por sobervia.." Is 14, 12-15

X. Jesús parte de Jerusalén y va al desierto "ultra el Jordán"

35		Los discípulos preguntan sobre la caída de Satanás y por qué empuja al hombre a hacer el mal.
		Creación de una masa de barro y tierra de donde Dios sacaría a los profetas y a su Nuncio.
		Dios ordena a los ángeles adorar esta masa.
		Satanás se rebela y es condenado.
36		La oración. El que no hace oración es más acelerado que Satanás. Sal 14 (13), 1
	"Hazed oración ¡o discípulos míos!" Cfr. Lc 18, 1	
	"...quien busca halla..." Mt 7, 8; Lc 11, 10	
	"Y en la oración no habléis mucho, porque Dios atiende al coraçón..." Mt 6, 7 Mt 6, 6	
	Los hipócritas hacen oración para ser vistos. Mt 6, 5	
37	"Señor, enséñanos a hazer oración." Lc 11, 1	
	Mt 6, 9; Lc 11, 2	Transformación.

"...sea santificado el nombre Tuyo".
Lc 11, 2

"Vénganos tu Regno".
Mt 6, 10; Lc 11, 2

"Sea siempre hecha tu voluntad..."
Mt 6, 10

"Danos pan para cada día".
Lc 11, 3; cfr. Mt 6, 11

"Y perdona nuestros peccados ansí como perdonamos a los que peccan contra nosotros".
Mt 6, 12; cfr. Lc 11, 4

"Y no nos dexes caer en la tentación"
Mt 6, 13; Lc 11, 4

Doxología.

38 Juan: "¿Dexaremos el lavarnos ansí como mandó Dios a Moysén?"
Cfr. Lev 11-17. 22; Núm 19

Hay que unir a las abluciones rituales el arrepentimiento interior.
Mt 5, 17 (Transformado) y 19.
Is 1, 16

39 Juan: "...de qué manera pecó el hombre por soberbia".

Dios crea todas las cosas que existen.

Creación de Adán y Eva.

		Šahada del Islam ante Adán.
		Dios prohíbe comer la manzana y el trigo.
40		La tentación por parte de Satanás.
		Adán y Eva comen del fruto prohibido.
41		Dios les condena y les promete que enviará a su hijo Muḥammad "que quitará el imperio a Satanás".
		Šahada del Islam encima de la puerta del Paraíso.
42	Van los levitas y los escribas a Jesús para interrogarle.	
	"¿Quién eres tú?" Jn 1, 20-27. 30	(Transformación: Jesús = Juan Bautista)
	Jesús profetiza sus sufrimientos. Cfr. Mt 16, 21-23 (Mc 8, 31-33; Lc 9, 22)	
	Pedro: "No vamos a Jerusalén". Cfr. Mt 16, 22 (Mc 8, 32)	
	Jesús: "Eres desacordado y no sabes lo que hablas". Cfr. Mt 16, 23 (Mc 8, 33)	

XI. Alejamiento del desierto

Jesús se aleja del desierto y va al monte con Pedro, Santiago, Juan y Bernabé.

	La Transfiguración. Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-10; Lc 9, 28-36. Mt 17, 5	Transformación.
43		Andrés le pide a Jesús que hable claramente sobre el Mesías. Jesús: Preexistencia sempiterna del Mesías. Promesa mesiánica hecha a Abraham. Gén 28, 18. Transformación Isaac - Ismael. El nuncio de Dios no es de la estirpe de David. Sal 110 (109), 1-2 La promesa fue hecha en Ismael y no en Isaac.
44		Los rabíes han falsificado las Escrituras. Gén 17, 19. 21 Abraham estuvo a punto de sacrificar a Ismael. Gén 22, 2. Transformación. El Nuncio está adornado del espíritu de Dios. Is 11, 2-3.

<u>XII. Templo de Jerusalén. Enfrentamiento de Jesús con el Pontífice y los sacerdotes</u>

45	El hipócrita es como una tumba, blanca por fuera pero llena de podredumbre. <u>Cfr</u>. Mt 23, 27 "El templo es casa de Dios..." Mt 21, 13; Mc 11, 17; Jn 2, 16	

46 Parábola de los labradores asesinos.
Mt 21, 33-41. 45-46
Mc 12, 1-9. 12
Lc 20, 9-16. 19

Curación de una mujer que tenía la cabeza inclinada, en sábado.
Lc 13, 11-13

Príncipe de los sacerdotes: Jesús ha violado el sábado.
Jn 9, 16

"¿Quál avrá entre vosotros que si el asno se le cayesse el sabbado...?"
Cfr. Lc 13, 15-16

La paja y el madero.
Mt 7, 3 (Lc 6, 41)

Jesús sale del templo.
Mt 24, 1 (Mc 13, 1)

XIII. Desciende Jesús de Jerusalén a Naín

47 Resurrección del hijo de la mujer de Naín.
Lc 7, 11-17

48 En aquel tiempo, la milicia romana estaba en Judea por los pecados de nuestros padres.

Ciertos soldados en Naín llaman Dios a Jesús.

Jesús marcha a Cafarnaúm.

Discordia de los nainitas sobre Jesús.

XIV. En Cafarnaúm

	Cfr. Mc 1, 21 (Lc 4, 31); Mc 2, 1	
	Curaciones colectivas. Cfr. Mc 1, 32-34	
	Jesús entra el sábado en la sinagoga. Cfr. Mc 1, 23	
49		Jesús: sobre los juicios humanos. Sal 75 (74), 2 Sal 58 (57), 2
50	Mt 7, 1 (Lc 6, 37)	Peligros del juzgar.
	Sale de la sinagoga y va al desierto a orar. Cfr. Mc 1, 35 (Lc 4, 42)	

XV. En el desierto

51		Discípulos: ¿Cómo hablaste con Satán siendo él impenitente? ¿Cómo vendrá Dios a juzgar el día del Juicio?
		Jesús: impenitencia de Satanás.
52		Jesús: el día del Juicio.
		Los discípulos: testigos el día del Juicio de que se ha cancelado la verdad del Evangelio de Jesús.
53		Signos de la proximidad del día del Juicio.

54 Resurrección de todos los creados inmediatamente antes del día del Juicio.

55 Testimonio ante Dios de su Nuncio, de Adán, de Abraham, Ismael, Moisés, David y Jesús, hijo de María. Los mejores testimonios son los libros que Dios había dado a los tres últimos.

Dios da un libro a su Nuncio "en el qual están escritos todos los electos de Dios".

56 Dios llama a los ángeles, *profetas y elegidos*. Satanás es llamado a juicio.

57 Castigo para Satanás, sus secuaces y todos los incrédulos y réprobos.

El Nuncio de Dios, los profetas y todos los seres creados piden a Dios justicia contra los réprobos.

58 Juan: ¿Cómo es posible que el Nuncio de Dios aquel día no tenga misericordia de los réprobos?

59 Enseñanza sobre el infierno.
Job 10, 22
Is 66, 24
Sal 10, 7

El infierno se padecerá según los pecados cometidos.

Jesús: El reposo en esta vida es veneno para la otra, y mata las buenas obras.
Prov 20, 4
Ecl 9, 10

60		Is 66, 24 Imprecaciones sobre el infierno.
61		Jesús y sus discípulos se lavan según la ley de Moisés y hacen oración. Exhortación a la vida recta.
62		Exhortación a la vigilia. Verdadera intención en la oración, la limosna y el ayuno. Mt 24, 43 (Lc 12, 39) I Par 5, 8 Cfr. 1 Co 10, 31

XVI. Viaje por Samaria

63	Los samaritanos no le dejan entrar en su ciudad. Lc 9, 52-55	
		Santiago y Juan piden la venganza de Dios. Jesús repudia la venganza. Hay que orar para que el pueblo se convierta a penitencia. Cfr. Jon 1-3
64		No hay que pensar en la tribulación, sino en lo que cada uno merece por sus pecados. Todo es voluntad de Dios. Cfr. Jon 1-3

<u>XVII. Cerca de la Pascua, Jesús en Jerusalén</u>

65	Curación, en la "probática piscina" de un enfermo que llevaba allí treinta y ocho años. Jn 5, 2-18	
66		Sacerdote: "¿Qué mercedes nos dará Dios en el Paraýso?". Jesús: Sermón contra la adulación.
67		Contra el sacrificio material ajeno a la espiritualidad. Jer 6, 20 Os 2, 24 Ez 23, 26. Jer 31, 31-32.
68		Jesús: no se dede pensar en las recompensas. Los sacerdotes deberían pensar en las penas del infierno que les aguardan. Sal 116 (114-115), 12 Is 1, 2
69	Curación en el Templo de un endemoniado sordomudo y ciego. Mt 12, 22-23 "...y vista su fee..." Mt 9, 2 (Mc 2, 5; Lc 5, 20) Escribas: Saca a los demonios por mediación del Belcebú. Mt 12, 24-27	

La blasfemia "en espíritu sancto" es irremisible.
Mc 3, 29

"...en aqueste siglo y en el otro..."
Mt 12, 32

Curaciones multitudinarias a la salida del Templo.

Por orden de Satanás, los soldados romanos comienzan a decir que Jesús era Dios de Israel.

<u>XVIII. Jesús va, después de Pascua, a Cesarea de Filipo</u>

70 Confesión mesiánica de Pedro: "Tú eres Christo, hijo de Dios".
Mt 16, 13-16

"¡Parte de mí, que tú eres el diablo que buscas escándalo!"
Mt 16, 23

Ruego de Jesús por Pedro y los once para que no se dejen engañar por Satanás.

<u>XIX. En Nazaret</u>

71 Se divulga que Jesús ha llegado a Nazaret.

Se buscan a todos los enfermos para que Jesús los toque con su mano.

Un enfermo rico que es perdonado y sanado.
Lc 5, 17-26 (Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12)

Curación de todos los enfermos.

72 Jesús: "...Satanás os quiere acribar como el trigo..."
Cfr. Lc 22, 31

Bernabé pregunta quién será el traidor.
Cfr. Jn 13, 25

Jesús: "...presto se descubrirá el acelerado y me partiré del mundo."
Cfr. Jn 14, 27

Anuncio y características de la venida del Nuncio de Dios.

73 Diferentes tentaciones de Satanás al hombre.
Sal 91 (90), 11, 7; 32 (31), 8.
Is 49, 15
Eclo 2, 1

74 Pecados del pensamiento.
Sal 84 (83), 6-7
Is 1, 16
Pr 4, 23

75 El pecado del ocio.

76 Parábola del patrón y los tres cultivadores.

77 El día del Juicio será especialmente castigado aquél que, conociendo el bien, hizo el mal.

78 Es necesario el aprender y el saber.

El hombre debe ser enseñado por los profetas.

79		La doctrina de los profetas está escrita y debe ser estudiada.
		Dios ha enviado su Ley por amor al hombre.
80		Aunque se habite en tierra de idólatras, se puede vivir y obrar justamente.
	<u>XX. En Samaria</u>	
81		Es grandísimo pecado olvidar la palabra de Dios.
	Encuentro de Jesús con la samaritana. Jn 4, 5-20	
82		Jer 7,4
	Jn 4, 22-24	
	Jn 4, 25	
	Jn 4, 26	Transformación.
	Jn 4, 28	
83	Jn 4, 27.29-42	
		Jesús "estuvo dos días sanando a los enfermos y enseñando el Reyno de Dios".
		Oración de la medianoche. Jubileo del Mesías.
84		Instrucción de Jesús sobre la oración.
85		Carácter del verdadero amigo.
86		Para elegir a un amigo lo primero que se debe considerar es cómo teme a Dios.
87	Sermón sobre el escándalo.	

	Es necesario que venga el escándalo. Mt 18, 7	
	Sería mejor que el hombre tuviera una piedra al cuello. Mt 18, 6 (Mc 9, 42; Lc 17, 2)	
	"Si tu ojo te escandaliza, sácale..." Mt 18, 8	
	"Si peccare tu hermano, corrígele..." Mt 18, 15-17	Transformación (Iglesia — Congregación).
88	Pedro: "¿Quántas vezes debo perdonar a mi hermano?" Mt 18, 21-22	El príncipe es indispensable para la república.
89		Se debe aguardar a que el pecador haga penitencia.
90		La fe es el testimonio de cuanto Dios ha hecho y dicho. Hay que dejar el "por qué".

<u>XXI. Rebelión en Judea porque la milicia romana dice a los hebreos que Jesús es Dios</u>

91		El Pontífice, Pilato y Herodes: tres ejércitos en Massada.
92		Los discípulos con Jesús en el monte Sinaí por la palabra del ángel.

		Jesús se acercó al Jordán para ir a Jerusalén.
		El Presidente, el Pontífice y Herodes buscan a Jesús. Lo hallan purificándose en el desierto según el libro de Moisés.
		Le dice la turba: "Tú seas bien venido, Dios nuestro".
93		Jesús confiesa a la gente que es "hombre mortal nacido de muger".
		El Pontífice quiere adorar a Jesús. Éste le detiene.
94		Jesús es profeta y hace igual que los profetas anteriores.
95		Diálogo público entre Jesús y el Pontífice que calma la rebelión. La turba se arrepiente.
96		Jesús niega ser el Mesías anunciado en el libro de Moisés.
		Anuncio de la venida del Nuncio de Dios.
97		Jesús: Después del Mesías vendrán profetas falsos.
		"El nombre del Nuncio de Dios es admirable".
98		El Presidente escribe al Senado de Roma, que decreta bajo pena de muerte, que nadie llame a Jesús, profeta de Dios, hijo de Dios ni Dios.
	Multiplicación de los panes y los peces. Cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños. Mt 14, 21 (Mc 6, 44; Lc 9, 14; Jn 6, 10)	

Cansados del camino, estuvieron dos días sin comer pan, sino hierbas crudas y no podían caminar con los demás.
Cfr. Mt 15, 32 (Mc 8, 2-3)

Jesús a Felipe: "¿Donde hallaremos pan...?"
Jn 6, 5-10

Se sentaron sobre el heno.
Mt 14, 19 (Mc 6, 39)

"...allí cinquenta, allá quarenta".
Cfr. Mc 6, 40

Jesús parte el pan y todos comieron y quedaron hartos.
Mt 14, 19-20 (Mc 6, 40-42; Lc 9, 16-17; Jn 6, 11)

Dice Jesús que recojan lo que quede y los discípulos recogen "doze espuertas".
Mt 14, 20 (Mc 6, 43; Lc 9, 17; Jn 6, 12-13)

Jesús se marcha y setenta y dos hombre no quieren dejarle. Jesús los hace sus discípulos conociendo su fe.

XXII. La misión de los doce y de los setenta y dos

99

Retirado en una parte de desierto cerca del Jordán, Jesús convoca a los doce y a los setenta y dos.

Convoca a los doce.
Mt 6, 7

Convoca a los setenta y dos.
Lc 10, 1

Dios es celoso de su pueblo y lo castiga cuando éste ama algo más que a Él.

100 Tres días de ayuno y oración. Cuando la primera estrella aparece hacen tres veces oración porque el pecado de Israel es tres veces mayor que otros pecados.

Jesús envía a los discípulos en misión excepto a Bernabé y a Juan, que quedan con él.

"...iréis por toda la región de Samaria, Judea y Israel..."
Cfr. Ac 1, 8 (vs. Mt 10, 5)

Predicar la penitencia.
Mc 6, 12

"...la segur está cerca del árbol para cortalle..."
Mt 3, 10 (Lc 3, 9)

"...y hazed oración sobre los enfermos..."
Mt 10, 8

"...porque Dios me ha constituido sobre toda enfermedad".

Bernabé: ¿Cómo se deba hacer la penitencia?

101 Instrucción de Jesús sobre la penitencia.

El arrepentimiento debe basarse en el amor a Dios.

102 Cómo debe el hombre dolerse de su pecado.

103 El llanto del pecador ha de ser verdadero.

104 El hombre recibe todo de la mano de Dios.

Mateo: ¿Tiene Dios similitud con el hombre?

Jesús: De las palabras no se debe tomar el sonido, sino el sentido.

105 Dios es inconmensurable.

El hombre es ánima, sentido y carne.

106 Cómo se comportan sentido, ánima y carne en el hombre.

107 Instrucción de Jesús sobre el ayuno.

108 Instrucción de Jesús sobre el velar.

109 Es más importante velar con el alma que con el cuerpo.

Bernabé: Parece imposible tener siempre memoria de Dios.

Jesús: Igual que el hombre siempre recibe misericordia de Dios, así aquél debe siempre tener presente a Dios.

110 El ayuno es vigilia espiritual.

El ayuno no se puede hacer siempre, ni todos lo pueden hacer (viejos, enfermos, embarazadas, viajantes, niños y los de complexión débil).

111 Lo mejor del tiempo se debe dar en oración y estudio.

112 Jesús manda buscar frutos para comer, pues no comían pan hacía ocho días. Queda solamente con Bernabé.

Jesús: "Barnaba, necessario es manifestarte grandes secretos, los quales revelarás después que yo aya partido del mundo".

Jesús no irá al Paraíso hasta el día del Juicio.

Padecerá gran persecución y será vendido por un apóstol por "treinta dineros", aunque "Dios me llevará del mundo y matará al traydor, de manera que todos pensarán que soy yo".

El deshonor en que caerá Jesús en el mundo será eliminado por Muḥammad, el Nuncio de Dios.

113 Vuelven los discípulos y comen dátiles todos juntos.

Todavía no ha llegado la hora de la partida.
Cfr. Jn 2, 4; 7, 30; 8, 20

Los discípulos deben ir por Israel pidiendo penitencia.

"...todo árbol que no da fructo será cortado y puesto en el fuego".
Mt 3, 10 (Lc 3, 9)

Parábola del amo que quería cortar una higuera que no daba fruto y el hortelano que la cuida.

114 Explicación de la parábola.

El hombre debe trabajar con sus manos.

115 Sermón de Jesús contra la lujuria.
Jer 3, 1

116 El ojo es el origen de todo pecado carnal.

Ejemplo de Elías y el ciego.

117 El ojo es también fuente de idolatría.
Lam 3, 51

118 El hombre debe refrenar los ojos y tener el alma sujeta al sentido.

119 La oración es indispensable para hacer el bien.

120 El mundo se gasta en el hablar vano. Se debe imaginar que cuando se habla se arroja oro.

121 Ejemplo del criminal arrestado que debe ser prudente con sus palabras.

122 Sermón de Jesús contra la avaricia.

Plegaria de acción de gracias a Dios.

123 El viernes de mañana Jesús habla de la creación del hombre por parte de Dios.

Naturaleza física y espiritual del hombre.

Santiago: ¿Qué hacer ante un falso profeta que quiere enseñar?

124 Hay que recibir lo que es conforme al libro de Moisés.

125		La verdad ha sido borrada del libro de Moisés, del libro de David y lo será del Evangelio de Jesús.
		Bernabé: ¿Qué hará el hombre cuando la Ley esté contaminada?
		Fundamento de la doctrina: amor hacia Dios, piedad hacia el prójimo y odio hacia uno mismo.
		Hay que guardarse cuando se da limosna.
		Finaliza la instrucción acerca de la naturaleza y modos de la penitencia (cap. 101).
126	"Habiendo convocado a sus discípulos..." Lc 10, 1 (cfr. Lc 9, 1; Mt 10, 1; Mc 6, 7)	
	Jesús les envía de dos en dos. Lc, 10, 1	
	"...dad la sanidad a los enfermos, echad a los demonios..." Lc 9, 1 (Mt 10, 1.8)	
	Se marchan Lc 9, 6	Quedan Bernabé, Santiago y Juan con Jesús.
	Los discípulos retornan a Jesús. Lc 10, 17	
	"...he visto a Satanás caer a vuestros pies..." Lc 10, 18	
		Los discípulos señalan que en Israel se dice que hay un solo Dios y que Jesús es profeta de Dios.

XXIII. En Jerusalén

127		Jesús en el Templo en Jerusalén.
		Grandeza de Dios y miseria del hombre. Sal 103 (102), 14. Sal 78 (77), 39 Eclo 1, 2 Eclo 7, 40
128		Sermón contra la idolatría. Sal 115 (113), 4-8
	Parábola del fariseo y del publicano. Lc 18, 10-14	
129		Contra el enaltecimiento del hombre.
	Simón el leproso invita a comer el pan a Jesús en su casa. Mt 26, 6 (Mc 14, 3)	
	María, pecadora pública, unge a Jesús. Lc 7, 36-38	
	Asombro de Simón. Lc 7, 39-40	
130	Parábola de los dos deudores. Lc 7, 41-50	
131		Después de la oración de la noche, Sermón de Jesús sobre la soberbia y la humildad.

XXIV. Las parábolas

132	Caminando por el mar de Galilea, Jesús es rodeado por multitud de gente. Monta en una barca. Mt 13, 1-3 (Mc 4, 1-2)	
	Parábola del sembrador. Mt 13, 3-8 (Mc 4, 3-8; Lc 8, 5-8)	
	Parábola de la cizaña. Mt 13, 24-30	
		Parábola del vendedor de higos.
		Parábola del hombre que tenía una fuente.
		Parábola del vendedor de manzanas.
	Jesús habló ese día a la gente en parábolas. Mt 13, 34	
		Jesús y sus discípulos marchan a Naín.

XXV. En Naín

133	Explicación de las parábolas.	
	Parábola del sembrador. Mt 13, 18-23 (Mc 4, 13-20; Lc 8, 11-15)	
	Parábola de la cizaña. Mt 13, 24-30	
134		Parábola del vendedor de higos.

Parábola del hombre que tenía una fuente.

Parábola del vendedor de manzanas.

Jesús: se debe escuchar al que reprende los pecados.

135 Pedro: ¿Cómo serán los tormentos de los condenados y cuánto tiempo estarán en el infierno?

Jesús: naturaleza del infierno y duración de los tormentos.

Siete círculos en el infierno.

El orgulloso.

El envidioso.

El avaro.

El lujurioso.

El perezoso.

El glotón.

El iracundo.

136 Los infieles estarán eternamente en el infierno.

Los fieles conocerán el fin de su tormento.

Los profetas, santos y hasta el Nuncio de Dios irán al infierno para ver la justicia de Dios.

El Nuncio de Dios intercederá por los fieles.

137 Dios ordenará a sus cuatro ángeles favoritos que vayan al infierno y saquen a todos los que tienen la fe de su Nuncio.

138 Los gusanos han comido el trigo en Naín. Tras doce días de ayuno y oración, los campos se cubren de trigo maduro. Los habitantes de la ciudad quieren hacer a Jesús su rey y él huye solo.

XXVI. En Damasco

139 Bernabé, Santiago y Juan encuentran a Jesús.

Jesús predice que los sacerdotes y ancianos del pueblo se levantarán contra él para matarle.

Será vendido por uno de sus discípulos, pero Dios le salvará retirándole del mundo.

Jesús en Damasco esperando a sus discípulos.

Sermón de Jesús sobre la muerte.

140 El hombre debe aprender a morir.

141 El hombre se esfuerza en los bienes terrenales que abandonará con la muerte.

142 Con la huida de Jesús, Judas pierde la esperanza de ser poderoso.

Judas cuenta a escribas y fariseos la pretensión de los nainitas de hacer a Jesús su rey. Se decide detener a Jesús teniendo en cuenta todo lo que éste podría hacer con las tradiciones si se convirtie-

143

ra en rey.

Querrá retornar al culto antiguo de Dios.

Este culto antiguo es el que escribió Moisés.

Al venir el Mesías de la estirpe de Ismael, los ismaelitas ganarán la estima de los romanos e Israel "será de nuevo reducida a la esclavitud".

Llegada de los otros discípulos a Damasco.

Jesús: "Guardaos todos de aquél que, sin haber ocasión, se esfuerza en demostraros que os ama".

XXVII . Vuelta a Galilea

Jesús llega a Nazaret un sábado por la mañana.
Cfr. Lc 4, 16

Jesús encuentra a Zaqueo, el publicano.
Lc 19, 1-6

"Los fariseos murmuraban y decían a los discípulos de Jesús..."
Mt 9, 11-12 (Mc 2, 16-17; Lc 5, 30-31)

144

Jesús: "...si fuerais verdaderos fariseos os alegraríais de que yo haya entrado en casa de los pecadores para su salud".

Los verdaderos fariseos. Su origen en tiempo de Enoc.

Fariseo: "Busca a Dios".

145		Los verdaderos fariseos en tiempo de Elías. La Ley de Dios: el pequeño libro de Elías.
146	Zaqueo: "...yo quiero dar por el amor de Dios cuatro veces más de lo que he recibido por usura". Jesús: "Hoy la salud ha venido a esta casa". Lc 19, 8-9 "En verdad, en verdad, que muchos publicanos, meretrices y pecadores entrarán en el Reino de Dios". Mt 21, 31 "Y aquéllos que se creen justos irán a las llamas eternas". Cfr. Mt 8, 12; Lc 7, 28 Parábola del hijo pródigo. Lc 15, 11-32	
147	"...así se hace fiesta donde están los ángeles de Dios por un solo pecador que hace penitencia". Lc 15, 10	Jesús se levanta para ir a Judea.
148		Los fariseos de hoy y los de antaño. Ejemplo de dos fariseos de antaño. Están en las montañas quince años sin saber nada el uno del otro.

149 Ejemplo de humildad del joven fariseo.

Ejemplo de estudio de la palabra de Dios del joven fariseo.

150 Ejemplo de obediencia a Dios del joven fariseo.

XXVIII. De Nazaret a Jerusalén

151 "Guardaos del fermento de los fariseos..."
Mt 16, 6 (Mc 8, 15)
Cfr. 1 Co 5, 6

Al fariseo de hoy lo ha corrompido la desconfianza de Dios y no pensar sino en sí mismo.

Definición del verdadero fariseo respecto al hombre.

152 Jesús entra en Jerusalén un sábado. Ataca la idolatría de los soldados romanos. Al querer prenderlo, son arrojados del Templo milagrosamente al pronunciar Jesús: "Adonai Sabaot".

153 Sacerdotes y fariseos: "Tiene la sapiencia de Baal y Astarot; es en virtud de Satanás que ha hecho eso".
Cfr. Mt 12, 24 (Mc 3, 23)

Sermón de Jesús sobre el pecado del robo.
Todo pecado es un robo a Dios, a quien pertenece la totalidad de lo creado.

154 Le preguntan a Jesús: ¿Por qué Dios prohibió a nuestros padres el trigo y la manzana?
Jesús: Para que el hombre sea sumiso a Dios.

155		Dos viejos sacerdotes preguntan a Jesús en el pórtico de Salomón: ¿Por qué el hombre comió el trigo y la manzana? ¿Quiso Dios que los comieran o no?
		Jesús: Dios ha dejado libre al hombre para que éste conozca la liberalidad de su Creador.
156	Jesús encuentra a un ciego de nacimiento. Jn 9, 1-17	
157	Jn 9, 18-34	Transformación adicional v. 34.
158	<u>Cfr</u>. Jn 9, 35-41	
		Instrucción sobre el sentido del vocablo "mundo". Hay tres clases de mundo.
159		Bernabé: ¿Cómo hay que entender la "mentira" que Dios ordena proferir por la boca de los falsos profetas?
160		1 R 22, 3-35
161		Interpretación de la cita anterior.
		Todo es la voluntad de Dios.
		Felipe: ¿Cómo se entiende lo que dice Amós de que no hay mal en la ciudad que Dios no haya hecho? Am 3, 6
		Jesús: peligro de quedarse en la letra como hacen los fariseos.

Todas las tribulaciones son un bien.

162 A la palabra de Jesús, la tierra tiembla para demostrar que ha dicho la verdad.

XXIX. En el desierto, más allá del Jordán

163 La predestinación, desconocida para todos y de la que sólo Muḥammad tiene pleno conocimiento.

164 La predestinación: "voluntad absoluta de dar fin a cualquier cosa cuando se tienen los medios en la mano".

La predestinación no priva al hombre de su libre arbitrio.

La doctrina de hoy sobre la predestinación: el elegido no puede devenir réprobo y viceversa.

165 La libertad del hombre.
Dt 30, 11-14
Ez 33, 11 (cit. como Joel).
Is 65, 12; 65, 2
Ez 18, 24
Os 2, 24

166 Andrés: ¿Cómo se entiende lo que dijo Dios a Moisés, "El tendrá misericordia de aquél que quiera hacer misericordia y endurecerá a aquél que quiera endurecer"?
Ex 33, 19

Jesús: Para que el hombre no piense que se salva por su propia virtud.

167 El modo de la predestinación no es manifiesto los hombres.
Is 45, 15; 40, 13

168 Jesús: Todo lo que digo sale del Evangelio.

Pedro: "¿Y está escrita la gloria del Paraíso?".

169 Sermón de Jesús sobre el Paraíso.
1 Co 2, 9
Cfr. Is 64, 4

El Paraíso es la casa de las delicias de Dios.

170 Dios premiará al hombre justo como si fuera su igual.

171 Comparación con lo que Herodes da a un favorito y a un pobre.

172 No es nada lo que Dios ha dado en el mundo en comparación con el Paraíso.

173 Pedro: ¿Irá al Paraíso el cuerpo del hombre?

Jesús: Guárdate de convertirte en saduceo que no cree en la resurrección de la carne ni en los ángeles.
Job 19, 25-26

174 Los alimentos serán puros en el Paraíso.
Ez 18, 21-22

175 Cfr. Is 65, 13-14; 25, 6

176		La gloria del Paraíso no será igual para todos, pero habrá contento porque en el Paraíso no existe la envidia.
177		El Paraíso será infinitamente mejor que el mundo.
178		El Paraíso es inconmensurable.
179		Dios es infinitamente mayor que el Paraíso.

<u>XXX. Encuentro en Jerusalén de Jesús con el escriba Nicodemo</u>

180	Se le acerca uno de los escribas que predicaban al pueblo. Cfr. Mc 12, 28 (Mt 22, 34)	
		Gén 15, 1 ¿Cómo puede el hombre merecer?
	Jesús: No estás lejos del Reino de Dios. Mc 12, 34	
		Jesús: el hombre no merece ni su propio aliento.
181		El hombre no obtiene nada de su propio merecer. Es Dios quien otorga. Is 64, 6
182		Hay que solicitar de Dios castigo y no premio.
183		Comida en casa del escriba.
	"...aquél que no sea como un niño, no entrará en el Reino del Cielo". Cfr. Lc 18, 17 (Mt 19, 14; Mc 10, 15)	

	Todos se turbaron oyendo esto y decían el uno al otro: "¿Pero cómo será un niño quien tiene treinta o cuarenta años? Cierto que es difícil esta palabra". Cfr. Jn 3, 4.9	
184		Sermón sobre la humildad. Los fariseos de hoy en verdad son cananeos.
185		El escriba presenta el ejemplo de Ageo y Oseas como el del verdadero fariseo.
186		Ageo, ejemplo de oración del humilde.
187		Oseas, ejemplo de la verdadera caridad.
188		El Libro de Moisés como patrón de la conducta de Oseas.
189		Para que todos sepan que es verdad, Jesús hace detenerse, en nombre de Dios, el sol durante doce horas. Los falsos fariseos y doctores han contaminado el libro de Moisés, el de David y todas las profecías y por eso Dios ha enviado su palabra sobre Jesús.
	¡Guay de esta generación incrédula, porque sobre ellos vendrá la sangre..." Mt 23, 35 (Lc 11, 50)	
190		El escriba teme responder a Jesús sobre en quién fue hecha la promesa a Abraham.

191 La promesa fue hecha en Ismael. El escriba lo ha leído en el verdadero libro de Moisés.

192 Este libro se encuentra en la biblioteca del Sumo Pontífice, el cual ha prohibido su lectura diciendo que ha sido escrito por un ismaelita.

El escriba se llamaba Nicodemo.
Jn 3, 1

XXXI. Resurrección de Lázaro. Comida en su casa

Mientras comían, María, la que lloró a los pies de Jesús, entró en casa de Nicodemo. Habiendo oído Jesús que Lázaro estaba muriendo, dice a María que irá a curarlo.
Cfr. Jn 11, 1-7

193 Jesús estuvo dos días en casa de Nicodemo.
Cfr. Jn 11, 6

Jesús sale para Betania. Habla con María fuera de la ciudad.
Jn 11, 20-28

Sustitución de Marta por María.

Vinieron a la muerte de Lázaro grán cantidad de judíos de Jerusalén y muchos escribas y fariseos.
Cfr. Jn 11, 19

Marta: Señor, quisiera Dios que hubieses venido antes, porque..."
Jn 11, 21.32

Jesús llora y dice: ¿Dónde le habéis puesto? Responden: "Ven a ver".
Jn 11, 34-35

	Fariseos: "El, que resucitó al hijo de la viuda en Naín, ¿por qué ha dejado morir a Lázaro habiendo dicho que no moriría?". Cfr. Jn 11, 37
Llegado al sepulcro Jesús dice: "No lloréis, porque Lázaro duerme y yo he venido a despertarlo". Cfr. Jn 11, 11	
	Fariseos: "Pluguiera a Dios que tú durmieses así".
Jesús: "Mi hora todavía no ha llegado, ... Jn 2, 4	"...pero cuando llegue dormiré de la misma forma y seré pronto despertado".
Jesús: "Levantad la piedra del sepulcro". Marta: "...él apesta, ..." Jn 11, 39	
Jn 11, 27	Transformación.
Oración de Jesús. Jn 11, 41-42	Transformación.
Resurrección de Lázaro. Jn 11, 33-34	
Creyeron en Jesús muchos judíos y algunos fariseos, "porque el milagro era grande". Jn 11, 45	
Los que permanecieron en la incredulidad partieron a contarlo todo al príncipe de los sacerdotes. Jn 11, 46	Añade: "...y cómo muchos se habían tornado Nazarenos".

194 Los escribas, fariseos y el Sumo Pontífice hacen consejo para matar a Lázaro.
Cfr. Jn 12, 10-12

Jesús entra en la casa de Lázaro. María y Marta le sirven.
Lc 10, 38-42

Sentado en la mesa con multitud de los que creían en él, sermón de Jesús sobre la muerte.
Ez 18, 4.20.21
195 Aquéllos que crean en Jesús jamás morirán.

196 Es obligación expandir la doctrina de Dios, no como los fariseos, que impiden el paso a los que quieren entrar en la vida eterna.

197 Parábola del trabajador y el hacha.
Explicación de la parábola.

198 Jesús vuelve a predecir que no será él quien muera, sino que solamente soportará la vergüenza de haber sido llamado Dios.

200 Dios otorga mérito al hombre, pero que éste guarde de decir que merece.

XXXII. En Jerusalén, los últimos acontecimientos

201 Estaba próxima la Pascua de los judíos.
Jn 11, 55

Jesús a sus discípulos: Vamos a Jerusalén y comeremos el cordero pascual.
Lc 22, 8

	"Junto a la puerta hallaréis un asna con su pollino..." Mt 21, 1-9 (Mc 11, 1-10; Lc 19, 28-30)	
	Reproche de los fariseos. Lc 19, 39-40	Gritan las piedras de Jerusalén: "Bendito sea que viene en el nombre del Señor Dios. ¡O Sanna, hijo de David!"
202	Aviendo Jesús entrado en el Templo. Mt 21, 12 (Mc 11, 15; Lc 19, 45)	
	Los escribas y los fariseos le presentan una mujer adúltera. Jn 8, 3-11	
	Parábola de la oveja perdida. Lc 15, 1-7 (cfr. Mt 18, 12-14)	
203		Conversación con los escribas y fariseos sobre la misericordia de Dios. Cfr. Lc 5, 31 (Mc 2, 17)
	Jesús y sus discípulos en casa de Simón el leproso. Mt 26, 6 (Mc 14, 3)	
	Jesús, sabiendo que se acercaba la hora, Jn 13, 1	Cura a todos los enfermos de la ciudad que han podido juntar.
	Jesús llora sobre la suerte de Israel. Lc 13, 43-35 (Mt 23, 37-39)	



	Lc 19, 41-44	
204		Castigo de Dios sobre Israel.
205		Curación de los enfermos.
		Ira de Dios sobre Israel.
206	Cenando en casa de Simón, María, hermana de Lázaro, entra en la casa con un frasco de perfume y lo extiende sobre Jesús. Mt 26, 6-7 (Mc 14, 3) + Jn 12, 3	
	Judas quiere reprender a María. Jn 12, 4-8	
	Traición de Judas. Busca al Pontífice. Consejo de escribas y fariseos. Prometen a Judas treinta dineros de oro. Mt 26, 14-16; Mc 14, 10-11; Lc 22, 3-6	
207	Encuentro en el Templo de Jesús con el Pontífice. Conversación de Jesús sobre su origen y naturaleza. Cfr. Jn 8, 21-59	
	"...y queréis matar". Jn 8, 40	
	"...y que eres samaritano..." Jn 8, 48	
208	"...que no tengo al demonio..." Jn 8, 49	

209	"...ninguno me puede reprehender de peccado..." Jn 8, 46	
	"...no sois hijos de Abraham, como os llamáis..." Jn 8, 39-40	El hijo de Abraham en quien fue hecha la promesa es Ismael.
	Toman piedras para lapidar a Jesús. Jn 8, 59	
		Jesús y sus discípulos van a casa de Simón. Viene Nicodemo y le ofrece su casa más allá "del arroyo del Cedrón".
210		El ángel Gabriel cuenta a María toda la persecución de su hijo. Va a Jerusalén a casa de María Salomé, su hermana.
211		En el Templo, el Pontífice acusa a Jesús de haber blasfemado contra Dios, Moisés, el Mesías y todo el sacerdocio. Por todo esto debe ser muerto.
	<u>Cfr</u>. Jn 11, 48	
	Es decidida la muerte de Jesús. <u>Cfr</u>. Jn 11, 47.49-53 (Mc 11, 1; Lc 22, 2)	
		El Pontífice, Herodes y el "presidente" romano tienen consejo contra Jesús.
		Se cumple la profecía de David. Sal 2, 2 (Transformado).
212		Casa de Nicodemo, Jesús conforta a sus discípulos.

Jn 13, 1

"Pero consolaos..."
Cfr. Jn 14, 1

"Y quando el mundo se alegre, entristeceos, porque..."
Cfr. Jn 16, 20. 22

"...que las palabras que Dios ha dicho por mi boca no se olviden..."
Cfr. Jn 15, 7. 10

213 Oración de Jesús.
Cfr. Jn 17, 11

"...ten piedad de los que me has dado en guarda..."

"No digo que los lleves..."
Cfr. Jn 17, 15

"...sino que los guardéis del mal..."
Cfr. Jn 17, 24

"...de los que creen las palabras que tú me has dado..."
Cfr. Jn 17, 8

"...concede a tu siervo la compañía de tu Nuncio..."
Jn 17, 20
Jn 17, 24

214 El día de matar al cordero.
Cfr. Lc 22, 7 (Mc 14, 12)

¿Qué aguardas? Anda y haz lo que has de hazer.
Cfr. Jn 13, 27-29

Jesús: "Comamos, que mucho he deseado comer este cordero antes de irme de vosotros".
Cfr. Lc 22, 15

Lavado de los pies.
Cfr. Jn 13, 4-9

No todos estáis limpios.
Cfr. Jn 13, 10-11

Todos se entristecen.
Mt 26, 22 (Mc 14, 19)

Uno de vosotros me venderá.
Jn 13, 21 (Mt 26, 21; Mc 14, 18)

"...mas guay dél, ..."
Mt 26, 24 (Mc 14, 21; Lc 22, 22)

Judas: "Maestro, ¿seré yo?".
Mt 26, 25

Comido el cordero, Satanás entra en Judas y éste sale de la casa.
Jn 13, 27. 30

Nicodemo envía secretamente el cordero a Jesús.

"...porque se ha de cumplir lo que dize nuestro padre David..."
Sal 7, 16

215	Oración de Jesús en el jardín. Jn 18, 1 Lc 22, 39	
	Judas ve el sitio donde quedó Jesús. Cfr. Jn 18, 2	Judas va a casa del Pontífice a cobrar los treinta dineros de oro.
	Judas vuelve con una legión, Cfr. Jn 18, 3	que son seis mil y seiscientos y sesenta y seis.
	"Y tomando armas y linternas sobre bastones..." Jn 18, 3	
216		Cuado llegaba la gente, Jesús es elevado hasta el tercer cielo por los cuatro ángeles de Dios.
217		Dios transforma a Judas en la misma figura y habla de Jesús. Los discípulos le toman por Jesús.
	Los discípulos dormían. Mt 26, 40. 43 (Mc 14, 37. 40) Cfr. Lc 22, 45	
	Jesús es cogido. Mt 26, 50 (Mc 14, 46)	Jesús (=Judas) es cogido por los soldados.
	El joven que abandona la túnica y huye. Mc 14, 51-52	Es Juan.

Título: "En que se cuenta la pasión de Judas, traidor".

<u>Transformación</u>: Jesús — Judas

Jesús es atado.
Jn 18, 12

Pedro y Juan siguen de lejos a los soldados.
Jn 18, 15
Mt 26, 58 (Mc 14, 54; Lc 22, 54)

Jesús delante del "Pontífice".
Jn 18, 13
<u>Cfr</u>. Mt 26, 57 (Mc 14, 53; Lc 22, 54)

Le ponen una venda en los ojos.
Mc 14, 65 (Lc 22, 64)

"Dinos quién te ha golpeado".
Mt 26, 68 (Lc 22, 64)

"Venida la mañana".
Lc 22, 66

Testigos falsos.
Mt 26, 59 (Mc 14, 55)

Es preguntado por sus discípulos y doctrina.
Jn 18, 19

El Pontífice le conjura por el Dios de Israel.
<u>Cfr</u>. Mt 26, 63

Ha engañado a Israel con su doctrina y milagros.
<u>Cfr</u>. Lc 23, 5



Jesús es escarnecido.
Mt 26, 67
Mc 14, 65
Lc 22, 63

En casa del Presidente (=Pilato).
Mt 27, 2 (Mc 15, 1; Lc 23, 1; Jn 18, 28)

Pilato ama en secreto a Jesús.

Pilato: Yo no soy judío...
Jn 18, 35

Pilato: Poder para condenar y salvar.
Jn 19, 12

Pilato desea librarle.
Jn 19, 12

Sale a los que le han traído.
Jn 18, 29

En casa de Herodes.
Lc 23, 6-11

Le vuelve a enviar a Pilato.
Lc 23, 11

Jesús es atormentado.
Jn 19, 1 (Mt 27, 26; Mc 15, 15)

Le visten de púrpura, lo coronan de espinas, le ponen un cetro en la mano y lo escarnecen diciéndole rey de Israel.
Jn 19, 2-3; (Mt 27, 28-30; Mc 15, 17-19)

Condenado a muerte.
Jn 19, 16 (Mt 27, 26; Mc 15, 15; Lc 23, 25)

Con dos ladrones.
Jn 19, 18 (Mt 27, 38; Mc 15, 27; Lc 23, 33)

Llevado al monte Calvario.
Jn 19, 17 (Mt 27, 33; Mc 15, 22; Lc 23, 33)

"Dios mío ¿Por qué me has desamparado...?"
Mt 27, 46 (Mc 15, 34)

Su madre y discípulos cerca de la cruz.
Jn 19, 25; Mt 27, 55-56 (Mc 15, 40-41; Lc 23, 49)

La sepultura.
Jn 19, 38-42 (Mt 27, 56-61; Mc 15, 42-47; Lc 23, 50-56)

219 Bernabé, Jacobo, Juan y la madre de Jesús vuelven a Nazaret.

Rumores de que Jesús había resucitado.
Mt 28, 13

Los discípulos que no temían a Dios roban el cuerpo de Judas, lo esconden y dicen que Jesús había resucitado.

Gran presecución a causa de Jesús.

La nueva llega a Nazaret y Bernabé la comunica a María.

220 La Virgen y los tres apóstoles que con ella están vuelven a Jerusalén.

Dios ordena a sus cuatro ángeles que bajen a Jesús a casa de su madre.

Permanece tres días.

Es visto por María, su madre, las hermanas Marta y María, Lázaro, Bernabé, Juan, Jacobo y Pedro.

María: ¿Por qué Dios consintió que murieses con tanto oprobio?

221 Jesús: No he estado muerto, sino que Dios "me ha reservado hasta la fin del mundo".

Los ángeles cuentan todo lo que ha sucedido.

Bernabé: ¿Por qué Dios nos hizo creer que fuiste tú quien padecía? ¿Y por qué te dejó caer en infamia?

Jesús: Mi madre y discípulos fieles me amaban con algo de amor terreno.

He sido escarnecido en este mundo para no serlo el día del Juicio. El escarnio durará hasta que venga el Nuncio de Dios.

222 Jesús: "Mira, Barnaba, que en todo modo escrivas mi Evangelio, diziendo todo lo que ha sucedido en el mundo acerca de mí; y vaya al justo, para que los fieles sean desengañados sabiendo la verdad".

Jesús ordena a Jacobo y Juan que llamasen a los otro siete apóstoles, a Nicodemo, a José y a algunos de los setenta y dos discípulos.

Todos comen con Jesús.
Cfr. Jn 21, 5-13
Cfr. Lc 24, 30. 41-43

Al tercer día, en el "monte Oliveto", Jesús desaparece con los ángeles.
Cfr. Mc 16, 19. 20; Lc 24, 50; Ac 1, 6-8

EBV 222

Los discípulos se dispersan en diferentes partes de Israel y del mundo.
Cfr. Mc 16, 20

La verdad es perseguida:

- algunos predican que Jesús había muerto y no resucitado.
- otros predican que había muerto y resucitado.
- otros, entre los cuales está Pablo, predicaban y aún predican que Jesús es el hijo de Dios.

Nosotros predicamos lo escrito para salvación de los que temen a Dios.

Puede comprobarse a lo largo del esquema estructural que el *Evangelio de Bernabé* está entrelazado por tres ingredientes fundamentales de diverso valor funcional:

– El relato sobre la vida de Jesús, coincidente con el texto de los cuatro evangelios canónicos[169], si bien dentro de ellos no faltan las notas discordantes.

– Citas del Antiguo Testamento y referencias de las epístolas canónicas, que sirven generalmente para apoyar los argumentos en los discursos de Jesús.

– Una serie de material apócrifo compuesto generalmente por historias referidas al pasado (como la de los "verdaderos fariseos") con un valor ejemplificativo, así como dos milagros realizados por Jesús. Este material se considera aparte, claro está, de la utilización de la

[169] J. Slomp ("Pseudo-Barnabas in the context...", *op. cit.*, p. 123) ofrece sus propios cálculos efectuados a partir de EBV: el autor utiliza a Mateo 104 veces, a Marcos 26 veces, a Lucas 83 y a Juan 66, de donde se han tomado algunas de las historias más largas. El material evangélico usado por el autor asciende a más de 50.000 palabras.

figura de Bernabé como testigo privilegiado de los mensajes de Jesús y como receptor de la orden de escribir un evangelio que no se aparte de la verdad.

De estos tres componentes, la crítica ha hecho especial hincapié en el primero: en la combinación de los diferentes textos canónicos para crear un "nuevo" evangelio unitextual a partir de armonizar los cuatro anteriores.

Esta manera de operar frente a los cuatro evangelios no resulta, ni mucho menos, nueva; surge del hecho de la existencia de contradicciones o diferencias de tono menor entre los cuatro textos, situación que en la primitiva Iglesia cristiana se cuestionó seriamente. Mientras que los Evangelios fueron considerados como escritos de los recuerdos de lo vivido por los apóstoles y de lo por ellos narrado, tales diferencias eran susceptibles de ser admitidas. Pero el verdadero problema surge cuando la Iglesia considera que los Evangelios provienen de un solo autor inerrable, el Espíritu Santo, que inspira a unos escritores humanos[170].

---

[170] Para un planteamiento y desarrollo general de esta cuestión *vid.* R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, 1968; trad. fran. Paris, 1973.

En la Iglesia primitiva dos soluciones se alzaron para intentar contestar a este polémico temas de las "diferencias evangélicas": la primera consistía en escoger uno de los cuatro evangelios como el verdadero y rechazar los otros tres. La figura más sobresaliente en este sentido fue Marción de Sínope.

En un principio asociado a la comunidad de los fieles en Roma a mediados del siglo II, pronto será excomulgado por la Iglesia a causa del peculiar carácter de su fe que había traído desde su región natal. Imbuido de las creencias gnósticas, creará –a diferencia de otras corrientes– su propia Iglesia, incluso con una jerarquía particular, que perdurará varios siglos, especialmente en Oriente.

Relacionado con el gnóstico sirio Cerdón, con el que habría coincidido en Roma[171], Marción se aleja decididamente del Dios predicado por los Profetas, al que acusa de falso y contradictorio. En lo que respecta a Jesús, dice que vino del Padre[172] en forma humana para abolir la Ley y los Profetas, obras del Dios que hizo

171 Ireneo, *Adv. Haer.*, 1, 27, 1.

172 Un Padre que está por encima del Dios que hizo este mundo (Cosmocrator), basándose Marción en la diferenciación propia de los gnósticos de un dios bueno que vive en el tercer cielo y un segundo dios justo (el demiurgo), que creó al mundo y al hombre a partir de la materia eterna y que está sujeto a las pasiones. Es éste segundo dios el que queda identificado dentro del mensaje de Marción con el Dios

el mundo. Rechaza, por tanto, todo el Antiguo Testamento y efectúa una depuración del Nuevo eliminando los fragmentos que establecieran o insinuaran cualquier posible identidad entre Dios, Jesucristo, el Padre de Jesucristo, el Hijo de Dios y el Dios de los judíos.

Rechaza los evangelios de Mateo, Marcos y Juan y acepta el de Lucas una vez eliminadas de él lo que llamaba las interpolaciones judías[173]. Según Marción, los judíos habían falsificado el verdadero Evangelio de Jesús, por lo que éste llamó a Pablo para restablecer el mensaje original; pero sus enemigos corrompieron también sus epístolas, por lo que Marción elimina sus epístolas pastorales y la dirigida a los Hebreos[174], mutilando en las que conserva los pasajes

---

de los judíos. *Vid.* J. Quasten, *op. cit.*, pp. 265–266.

[173] Ireneo, *Contra haer.*, I, 27, 2.

[174] Por lo que A. v. Harnack señala que más que gnóstico, a Marción le encajaría mejor el apelativo de primer reformador cristiano del paulinismo, aunque por supuesto sin negar su adscripción ideológica (en cualquier caso más pasiva que otra cosa) a las corrientes del gnosticismo. *Cfr.* A. v. Harnack, *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923 (no me ha sido posible acceder al primer estudio de Harnack en el que ya esboza esta visión: *Marcion. Das Evangelium vom freumden Gott*, Leipzig, 1921); V. Bianchi, "Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?", *Vigiliae Christianae*, Amsterdam, 21 (1967), pp. 141–149.

donde se manifiesta que Jesús es el Hijo del Dios que creó el mundo[175].

La segunda de las soluciones surgidas desde la primitiva Iglesia cristiana para responder al problema de las diferencias entre los Evangelios fue, justamente, la contraria: la armonización de las diferencias de los evangelios en un principio[176] y, finalmente, la armonización de los cuatro evangelios en un solo conjunto.

El primero que llevó a cabo con éxito esta respuesta fue Taciano (s. II), pagano sirio que se convirtió al cristianismo en Roma tras asistir a la escuela de Justino. Enemigo decidido de la filosofía griega, rechazaba todo lo que consideraba proveniente de la civilización helena y consideraba que el cristianismo debía desembarazarse de tales elementos. A su vuelta a Oriente fundó la secta herética de los encratitas o abstinentes, que buscaba una forma prístina del cristianismo a través

---

[175] Aparte de los dos trabajos citados, puede verse sobre Marción, J. C. Thilo, *Codex apocryphi Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, I, pp. 401–480; Th. Zahn, *Geschichte des neuetestamentliche Kanons*, I, 2, pp. 585–718; II, 2, pp. 409–529; R. S. Wilson, *Marcion*, London, 1933.

[176] Lo que no acababa de resolver ciertos problemas como la aparición de más de una historia referida al mismo punto de manera algo diferente. *Vid.* J. Slomp, "Pseudo-Gospel...", *op. cit.*, p. 122.

del gnosticismo[177].

Sin duda alguna su obra más importante es, precisamente, esta concordancia entre los evangelios, llamada Diatessaron (del griego *to dia tessaron evaggelion* "a través de los cuatro evangelios"). Compuesto probablemente después de su regreso a Oriente, ejerció una gran influencia en toda la Iglesia, utilizándose en la liturgia en Siria hasta que se retornó a los cuatro evangelios en el siglo V[178], si bien ciertas sectas como los monofisitas y los nestorianos continuaron usándolo regularmente[179].

El texto de Taciano conoció un enorme éxito durante siglos hasta la

---

[177] *Vid.* A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912, pp. 148–171; M. Zappalà, "Taziano e lo gnosticismo", *Rivista di Studi Filosofici e Religiosi*, Roma, 3 (1922), pp. 307–338; R. M. Grant, "The Heresy of Tatian", *Journal of Theological Studies*, 5 (1954), pp. 62–68; *Id.* "Tatian (Or. 30) and the Gnostics", *Journal of Theological Studies*, 15 (1964), pp. 65–69.

[178] *Vid.* J. Quasten, *op. cit.*, p. 223.

[179] Lo que ha llevado a profesor J. Bowman a preguntarse si la afirmación islámica de la existencia de un solo evangelio se debe al conocimiento de este *Diatessaron* que era usado en Siria en tiempo de Muhammad y del primer Islam ("The debt of Islam to monophysite Sirian Christianity", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Wageningen, 19 [1964–1965], pp. 177–201 *apud* J. Slomp, "Pseudo-Barnabas...", *op. cit.*, p. 122). *Cfr.* J. R. Harris, "Muhammad and the Diatessaron", *Expository Times*, 34 (1923), pp. 377–380.

Edad Media[180], conservándose traducciones en latín, holandés, inglés, italiano, etc., si bien parciales, puesto que el único texto completo que se conserva es el del *Diatessaron* árabe (s. XII), traducido del siríaco alrededor del siglo V[181]. Sin embargo, no podemos determinar con certeza hasta qué punto son fieles del original siríaco, puesto que cada uno se ha adecuado a las tradiciones de la tierra donde fueron escritos, hasta tal punto que más bien cabría hablar de *diatessara* desarrollados cada uno por un camino diferente[182].

---

[180] *Vid.* A. Vaccari, "Propaggine del Diatessaron in Occidente", *Biblica*, Roma, 12 (1931), pp. 326–354; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen– und Abendland sowie der Heutige Stand seiner Erforschung dargestellt*, Roma, 1939.

[181] Publicado por primera vez por A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, Roma, 1888. Para su tradición manuscrita *vid.* A. J. B. Higgins, "The Arabic Version of Tatian's Diatessaron", *Journal of Theological Studies*, 45 (1944), pp. 187–199.

[182] Dentro de la amplísima bibliografía sobre el Diatessaron, pueden verse sobre todo J. H. Hill, *The Earliest Life of Christ Ever Compiled from the Four Gospels: Being the Diatessaron of Tatian (circa 160). Literally Translated from the Arabic Version*, Edimbourgh, 1894, 1910^2; R. H. Connolly, "A Side–light on the Methods of Tatian", *Journal of Theological Studies*, 12 (1911), pp. 268–273; C. Preuschen, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians*, Heidelberg, 1919; H. J. Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abenland*, Münster, 1919; V. Todesco – A. Vaccari – M. Vatasso, *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII–XIV*, Città del Vaticano, 1938; G. Messina, *Diatessaron persiano*, Roma, 1951; I. Ortiz de Urbina, "Trama e carattere del Diatessaron di Taziano", *Orientalia Christana Periodica*, 25 (1959), pp. 326–357.

A partir del Diatessaron árabe y de los otros conservados, se comprueba que, normalmente, el texto conserva un 96 % del Evangelio de Juan, un 76'5 % del de Mateo, un 66 % de Lucas y un 50 % de Marcos.

Conocidas las características y el gran éxito de este tipo de composición por toda la cristianandad, el siguiente paso es preguntarse si existe alguna relación evidente entre el *Diatessaron* y el *Evangelio de Bernabé*. El profesor Cirillo, siguiendo las huellas de los Ragg, se lanza en su trabajo[183] a la exploración y estudio de todos los ejemplares conservados de Diatessaron, tanto los orientales como los occidentales[184] para establecer una comparación con el EBV. Sin embargo, los resultados no son muy halagüeños en cuanto a sus resultados, puesto que se comprueba de forma efectiva que el orden del *Evangelio de Bernabé* no concuerda con ninguno de los diatessaron conservados.

Aunque esta circunstancia pudiera, de cualquier forma, considerarse

[183] *Op. cit.*, Capítulo VI, pp. 185–205.

[184] Utiliza concretamente para su investigación los *Diatessaron* en árabe, en persa, en latín, en holandés, dos en italiano antiguo (uno con formas dialectales toscanas y otro con las venecianas), en alemán medieval y en inglés antiguo (*op. cit.*, pp. 191–192).

"normal", debido a los diferentes lugares y tradiciones desde donde surgen, no lo es tanto el que de esta comparación se extraigan resultados, cuando menos, discutibles. Por un lado, el hecho de que se tenga que acudir a cuatro Diatessaron diferentes (toscano, veneciano, persa y latino) para responder parcialmente al contenido y orden del EBV puede indicar de forma presumible que no nos hallamos ante ninguna copia de los textos diatesáricos más conocidos[185]. Por otro, extraer una historia evangélica de origen oriental del texto para responder –dentro de su hipótesis primordial– al primitivo "écrit de base" que existe en el *Evangelio de Bernabé* resulta sorprendente cuando encima de éste hay que superponer tradiciones judeo–cristianas, tradiciones occidentales del *Diatessaron* y tradiciones islámicas[186].

En realidad, una vez comprobado que el orden del *Evangelio de*

---

[185] Ni tampoco indica por sí misma combinación alguna de perspectivas que haga pensar *a priori* en una multiplicidad de autores ("Ce relevé montre que les divers éléments qui entrent dans la structure de l'EBV proviennent d'horizons différents. Ce qui confirme que le récit évangelique transmis par le manuscrit de Vienne ne peut pas être considéré comme l'oeuvre d'un seul auteur", L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 204).

[186] "On the basis of a few minor 'hypothetical' traces of the oriental diatessaron tradition they believe that the existence of a gospel story of oriental origin may be discovered. (...) In this section (...) one hypothesis becomes the basis for the next until we get such a pile of guesswork that we believe it represents a historical reality", J. Slomp, "The Gospel in...", *op. cit.*, p. 96.

Bernabé no se corresponde con ninguno de los Diatessaron conservados o de los que se tiene indirecta noticia[187], habría que preguntarse por el sentido y el alcance de tal hipotética correspondencia.

Se señalaba con anterioridad que Cirillo se ponía en la pista de la obra de los Ragg para establecer su hipótesis de un Diatessaron como obra de base para el *Evangelio de Bernabé*. En realidad, Lonsdale y Laura Ragg no hablaban de una Armonía Evangélica en este sentido de Taciano como concepto a aplicar al *Evangelio*, sino que sus palabras son:

> "And though about one third of the book is derived from other sources, yet the four canonical Gospels may be shown to form the fundamental substratum of the whole document (...) though a very unscientific harmony of the Gospels is implied, yet the general outline

[187] Lo que no quiere decir que se aparte totalmente de ellos, algo lógico desde el momento en que el material del que se parte (los cuatro evangelios y la búsqueda de su conjunción) es el mismo: "Comme les différentes versions de cet ouvrage [el Diatessaron] ont parfois des ordres différents, il est toujours possible de trouver une version qui, dans tel ou tel cas particulier, s'accorde avec l'ordre de l'EBV" (J. Jomier, "Une énigme persistante...", *op. cit.*, p. 281).

of the canonical Gospels can be discerned."[188]

Esto es, el autor del *Evangelio de Bernabé* ha colocado los cuatro evangelios como la base fundamental de su escrito, a partir de la cual añadirá todos los materiales superpuestos. Pero esta base, lograda desde la selección o, a veces, la mezcla de diversos fragmentos, resulta acientífica, y no se ajusta a lo que ha sido uso común de las armonías evangélicas desde los primeros siglos de la cristiandad. La estructura diatesárica –si es que se puede hablar de tal– habría más bien que rehacerla desde el texto en lugar de resultar evidente a los ojos del lector. La concordancia o la sinopsis bíblicas propias de los ejemplares de *Diatessaron* conservados quedan maltrechas a lo largo del *Evangelio de Bernabé*.

Todas estas circunstancias llevan a matizar la atribución de *Diatessaron* al *Evangelio*. Con preferencia a realizar esta identificación, quizá sería mejor hablar de un intento de aproximación a estas famosísimas armonías evangélicas. El autor de la obra habría tenido en mente el modelo de un *Diatessaron* a la hora de elaborar su propio texto, más que copiar o tomar la estructura de un texto diatesárico determinado. Esto explicaría la inexistencia de un correlato diatesárico anterior al

[188] L. & L. Ragg, *The Gospel of Barnabas*, p. xviii.

Evangelio de Bernabé. Los rasgos comunes con estas estructuras de armonías serían el resultado de esa voluntad de seguir el modelo[189]. Pero el texto del *Evangelio* representa por sí mismo una unidad peculiar no susceptible de identificación con ejemplar anterior alguno.

---

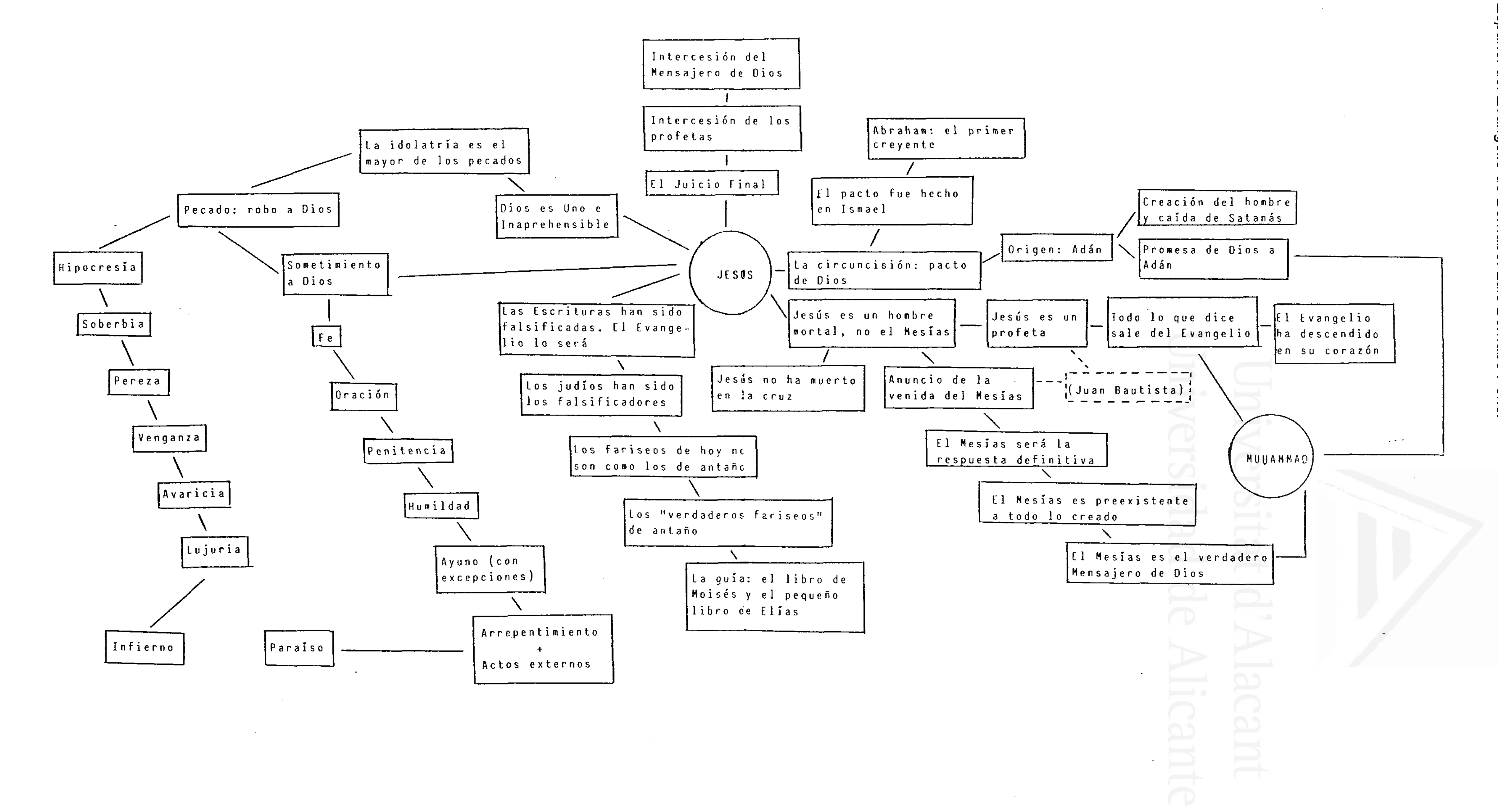
[189] El Dr. J. Slomp ("Pseudo–Barnabas...", *op. cit.*, pp. 123–126) sumariza estos rasgos comunes entre el *Evangelio de Bernabé* y los *Diatessaron*. Este listado tiene factores de valor desigual, aunque destacan especialmente determinados rasgos como el de la longitud de *Bernabé* (222 capítulos por los 250 que tiene el ejemplar persa, por ejempo), la no utilización directa de evangelios apócrifos, la no plasmación de las genealogías de Jesús, el orden de algunos capítulos (referidos sobre todo al nacimiento y primeras enseñanzas de Jesús) y la muy semejante combinación de algunos episodios.

2. La estructura temática del Evangelio de Bernabé.

Ya se ha comprobado que el armazón de base del *Evangelio* es, lógicamente, la vida y la enseñanza de Jesús de acuerdo con el orden vital y cronológico que impone el modelo de los evangelios canónicos. De la misma forma que en éstos las enseñanzas de Jesús se van articulando alrededor de los discursos, las parábolas y las acciones, en EBS se conforma todo un grupo de enseñanzas religiosas que –unidas por el cañamazo de la vida de Jesús modificada– dan un carácter unitario al texto.

Estas enseñanzas religiosas son, sin duda, la parte fundamental del texto, por encima incluso –cuantitativa y cualitativamente– de la propia vida de Jesús. Ocupando un muy elevado porcentaje de la longitud del texto, este conjunto didáctico desarrolla unas enseñanzas que, a partir de unos temas fundamentales, se van ramificando para abordar todos los matices del conjunto. Tales ramificaciones parten de una serie de temas fundamentales planteados por boca de Jesús y que va desarrollando en sucesivos discursos para dar lugar a una estructura cuyo desarrollo

se muestra a continuación en el siguiente esquema:


Intercesión del Mensajero de Dios
Intercesión de los profetas
El Juicio Final
La idolatría es el mayor de los pecados
Abraham: el primer creyente
El pacto fue hecho en Ismael
Creación del hombre y caída de Satanás
Pecado: robo a Dios
Dios es Uno e Inaprehensible
Origen: Adán
Promesa de Dios a Adán
Hipocresía
Sometimiento a Dios
JESÚS
La circuncisión: pacto de Dios
Las Escrituras han sido falsificadas. El Evangelio lo será
Jesús es un hombre mortal, no el Mesías
Jesús es un profeta
Todo lo que dice sale del Evangelio
El Evangelio ha descendido en su corazón
Soberbia
Fe
Pereza
Oración
Los judíos han sido los falsificadores
Jesús no ha muerto en la cruz
Anuncio de la venida del Mesías
(Juan Bautista)
Venganza
Penitencia
Los fariseos de hoy no son como los de antaño
El Mesías será la respuesta definitiva
MUHAMMAD
Avaricia
Humildad
Los "verdaderos fariseos" de antaño
El Mesías es preexistente a todo lo creado
Lujuria
Ayuno (con excepciones)
El Mesías es el verdadero Mensajero de Dios
La guía: el libro de Moisés y el pequeño libro de Elías
Infierno
Paraíso
Arrepentimiento + Actos externos

Puede comprobarse cómo a partir de la figura central de Jesús surgen unos temas capitales que van siendo explotados a lo largo del texto, independientemente de que tengan un desarrollo lineal o no. Se trata de una serie de temas centrales que van dando lugar en sus explicaciones y ejemplificaciones a la relación con otros temas subordinados que adquieren su real importancia en la visión de conjunto del *Evangelio de Bernabé*.

Así, se observa que uno de los temas principales acogidos en el *Evangelio* es el de la circuncisión[190], concebida como un pacto establecido por Dios con el hombre ya desde el propio Adán y pacto que es inmutable a través de los tiempos. A partir de este núcleo central existen las derivaciones de la creación del hombre por Dios y la rebelión y castigo de Satanás por su soberbia; el posterior castigo a Adán y Eva arrojándoles del Paraíso y la promesa de Dios a Adán que cristalizará en la venida del Nuncio de Dios, Muhámmad[191].

Otra derivación importante de este tema será el reconocimiento de

[190] *Vid.* capítulos 5, 21, 22, 23.

[191] *Vid.* capítulos 34, 35, 39, 40, 41.

Abraham como el primer verdadero creyente en un Dios Unico, como se ilustra en la discusión mantenida con su padre –constructor de ídolos– y en su intervención en el templo pagano. Con Abraham se afirmará de nuevo el pacto con Dios, y lo será concretamente en su hijo Ismael, aunque las Escrituras que se tienen por verdaderas dicten que el hijo fue Isaac[192].

Esta identificación "verdadera" del hijo de Abraham y su posterior ocultamiento está íntimamente relacionada con otro de los grandes temas existentes en el *Evangelio*: la falsificación por parte de los hombres de las Escrituras que Dios ha mandado a la humanidad y en las que le indicaba el camino recto a seguir. Son señalados como los perpetradores de esta alteración de las Letras Sagradas principalmente los fariseos, como los detentadores del poder religioso y clerical del pueblo judío. Es este grupo de "altos sacerdotes" encabezados por el Sumo Pontífice el que modificó desde tiempos remotos el contenido y el sentido del mensaje divino y que, conscientemente, mantiene esa alteración para conservar unos privilegios que, según el culto antiguo, no les pertenecen[193].

---

[192] *Vid.* capítulos 13, 19, 22, 26, 28, 29, 44, 142, 190, 191, 209.

[193] *Vid.* capítulos 44, 52, 124, 142, 189, 190–192, 196.

Esta casta sacerdotal que representan los fariseos contemporáneos a Jesús y Bernabé son contrapuestos con unos "verdaderos fariseos" originales de los tiempos de Enoc y Elías. Estos fariseos de antaño son los verdaderos detentadores del auténtico mensaje de Dios. Habitantes de las montañas, de vida eremítica, sus esquemas de vida y relaciones son lo opuesto a los fariseos actuales. Su norma de vida consiste en cumplir estrictamente ciertos principios básicos dictados por la Ley: sumisión a la voluntad de Dios, oración, ayuno, vigilia, etc[194].

Estas normas de vida de los fariseos de antaño serán repetidas y ampliadas por Jesús en el *Evangelio de Bernabé* en su mensaje a los contemporáneos: así, la principal de las obligaciones del buen creyente será el sometimiento a Dios, a su Voluntad Eterna e Inaprehensible, sin cuestionarse ninguna razón de sus deseos y acciones. A esta obligación se añadirán toda una serie de cualidades que deben adornar al verdadero creyente: la fe absoluta como condición *a priori*, la oración, la penitencia, la humildad, el ayuno (con ciertas excepciones, pues no todos son capaces de cumplirlo), etc. Todos estos actos deben ir siempre acompañados de un verdadero sentir de arrepentimiento y un auténtico propósito de sinceridad, pues, de lo contrario, quedan vacíos de su valor real, siendo solamente hueras manifestaciones

[194] *Vid.* capítulos 139, 143–145, 147–151, 161, 184–189, 192, 193.

externas que no conducirán al Paraíso, premio último del auténtico creyente[195].

Por contraste con las cualidades anteriores, también son enumerados y explicados los pecados en los que el hombre suele caer y de los que siempre debe huir. Partiendo del principio general de que todo pecado es un robo a Dios, a quien pertenece absolutamente todo lo creado (por lo que, lógicamente, la idolatría deviene el más abominable de los pecados), se señalan como despreciables las faltas de la hipocresía, la soberbia, la pereza, la venganza, la avaricia, etc. Todos estos pecados, si no existe la solución de un arrepentimiento verdadero, desembocan inexorablemente en la condena del mal creyente al infierno, descrito minuciosamente en sus características y en sus distintos tormentos según las clases de pecados[196].

En el centro de estos dos destinos ultraterrenos del hombre se encuentra el espacio escatológico del Día del Juicio, aquel último día del Universo en el que todo lo creado será llamado a justificar sus creencias y acciones delante del Creador. Ese día terrible, en el que incluso el Mesías tendrá miedo de la cólera de

---

[195] *Vid.* capítulos 11, 12, 21, 32, 36–38, 61, 62, 64, 69, 78, 80, 84, 89, 101–103, 107–111, 131, 169–179.

[196] *Vid.* capítulos 27, 32–34, 45, 46, 49, 50, 57–60, 63, 66–68, 74, 75, 115–122, 125, 128, 129, 135–137.

Dios, los profetas enviados al mundo harán una primera y tímida intercesión ante el Sumo Hacedor, intercesión que, sin embargo, será inútil hasta que no intervenga el propio Nuncio de Dios, que recordará a Dios la promesa hecha[197].

Todo este mensaje global, en fin, es pronunciado y desarrollado por Jesús, que en el *Evangelio de Bernabé* toma el papel de anunciador del Mesías de Dios reservado en el Nuevo Testamento a Juan Bautista, eliminado absolutamente de la obra. En este sentido, cobra una lógica perfecta las afirmaciones de Jesús en el sentido de que él no es el Mesías, sino un hombre mortal, alejado absolutamente de la naturaleza divina. Jesús es un profeta de Dios, una voz que habla según el Evangelio que Dios, por medio de su ángel enviado, le ha hecho descender en su interior[198].

Jesús es en el *Evangelio de Bernabé*, el precursor y el anunciador del verdadero Mesías de Dios, cuya alma fue creada antes de toda cosa y que será el definitivo enviado de Dios a la humanidad, el que restablecerá para siempre el verdadero mensaje de Dios.

---

[197] *Vid.* capítulos 52–58, 77, 112, 221.

[198] *Vid.* capítulos 10, 42, 69–71, 91–98. 112, 126, 193, 198, 220, 221.

Volver al índice/Tornar a l'índex

El nombre de este Mesías anunciado por Jesús será Muhámmad, el mismo nombre que vio Adán inscrito en el cielo cuando fue arrojado del Paraíso y que solicitó le fuera escrito en las uñas de los dedos de sus manos. Esta identidad a través de lo remoto de los tiempos es la que da en EBS el carácter definitivo en la humanidad a la nominación de Muhámmad como el último y definitivo Mensajero de Dios, como el que restablecerá las verdades que han sido o serán alteradas por los hombres, como el hecho mismo de la presunta muerte de Jesús en la cruz, sustituido en realidad por obra de Dios por la persona del traidor Judas[199].

Puede constatarse en esta visión de conjunto cómo los principales temas del *Evangelio de Bernabé* han sido transformados y revestidos, a partir del modelo canónico de la vida de Jesús, de un marcado carácter islámico. Los núcleos centrales del *Evangelio* (aquéllos que en el gráfico están más próximos al nombre de Jesús) resultan temas fundamentales del islam, puntos neurálgicos que se van desarrollando de una manera determinada para apuntalar los postulados esenciales.

---

[199] *Vid.* capítulos 35, 39–41, 43, 44, 57, 58, 72, 83, 96, 97, 112, 136, 142, 163, 221.

CAPITULO IV

"EL DESARROLLO DEL *EVANGELIO DE BERNABÉ*"

1. El prólogo "Al lector".

El manuscrito Nich. 41 de la Universidad de Sydney porta un "Prólogo al lector" previo al relato del apóstol Bernabé, que no existe en EBV. Este prólogo, que fue conocido y publicado en inglés por George Sale[200], viene atribuido a la pluma de alguien que tenía "por mal nombre Fray Marin"[201].

En este prólogo, dicho religioso relata detalladamente cómo fue su descubrimiento del *Evangelio de Bernabé.* Trabajando en muchas ocasiones con el Papa Sixto V, un día que ambos estaban a solas en la biblioteca papal, el Pontífice se quedó dormido. El religioso, para pasar el tiempo, se acercó a la biblioteca, y,

---

[200] *The Koran...*, *op. cit.*, p. viii. *Vid. supra* pp. 39–41.

[201] En el manuscrito de Sydney se lee, en efecto, "Fray Marin", lo que puede ser atribuido a un error del copista toda vez que el manuscrito se encuentra en buen estado. Como quiera que Sale, que tuvo a la vista el manuscrito español original, señala que el personaje "was a Christian monk, *called Fra Marino*" (*ibidem*), utilizaremos en adelante este nombre para referirnos al religioso que roba el libro en la presencia del Papa.

justamente, el primer libro sobre el que puso la mano resultó ser el *Evangelio de Bernabé*.

Éste es el núcleo central de la narración de dicho prólogo: el descubrimiento del *Evangelio*. Pero antes de llegar a este punto, el relato va introduciendo de forma pausada el pensamiento de Fray Marino.

El punto de partida del prólogo es una duda del propio religioso: ¿Cómo es posible que el pueblo hebreo se haya mantenido en la fe sólo con la Biblia, siendo ésta tan dificultosa en su entendimiento?

Considerando esta cuestión, concluye que tuvo que poseer una serie de glosas explicativas sobre la Escritura, de la misma forma que los cristianos (denominados de forma concluyente "infieles") tienen toda una serie de libros en torno a la Biblia y a la doctrina. Estas glosas estarían perdidas u ocultas "por la malicia humana".

Una vez establecida esta opinión previa de Fray Marino, comienza a desencadenarse una serie de acontecimientos que desembocará en el descubrimiento

del *Evangelio de Bernabé*.

El primero de ellos es la entrega por parte de un hombre de la familia Orsini ("la casa Ursina") de cuatro libros en latín que había hallado en la biblioteca de sus antepasados. Estos libros resultan ser glosas sobre la Biblia escritas nada menos que por los profetas Isaías, Ezequiel, Daniel y Joel, y son inmediatamente aceptadas por Fray Marino, quien se limita a señalar su diferencia con "las de nuestros tiempos".

Es a partir de este hallazgo que nace la idea de Fray Marino –a partir de una cita de San Jeronimo[202]– de que era imposible que sólo cuatro apóstoles hubieran escrito un evangelio, habiendo existido doce apóstoles que se repartieron por doce partes del mundo. Trayendo al punto la discordia evangélica entre Pablo y Bernabé[203], se afirma en la idea de que todos los apóstoles, los discípulos de éstos o incluso la Virgen tuvieron que escribir algunos comentarios sobre el Evangelio.

---

202 Esta cita debe referirse a las palabras de San Jerónimo en el prólogo de su comentario al Evangelio de Mateo, cuando presenta los cuatro evangelios después de haber enumerado y rechazado algunos evangelios apócrifos: "Cunctis perspicue ostenditur quator tantum evangelia debere suscipi, et omnes apocryphorum naenias mortuis magis haereticis quam ecclesiasticis vivis calendas" (*P. L.*, t. XXVI, c. 20).

203 Ac 15, 39.

¿Puede tener sentido tal asociación lineal de ideas? En principio, si tomamos estricta y linealmente el texto bíblico, tal deducción desde la discordia personal entre Pablo y Bernabé no parece tener fundamento. Sin embargo, si se opera con los textos mediante un criterio selectivo esta asociación puede cobrar un cierto sentido.

En los Hechos de los Apóstoles vemos que, efectivamente, se reconoce una discordia entre Pablo y Bernabé a propósito de Juan Marcos[204]; más tarde (Gálatas 2, 11–13), Pablo recuerda la reprensión que lanzó contra todos los que se retraían de la compañía de los gentiles por ser éstos incircuncisos, reprendidos entre los que se encontraba Bernabé. Y es en este mismo capítulo (Gálatas 2, 7–8), cuando Pablo hace referencia a la Asamblea de los Apóstoles, que anota: "antes al contrario, cuando vieron que se me había confiado el evangelio de la incircuncisión como a Pedro el de la circuncisión –pues el que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró también en mí para el de los gentiles– (...)".

---

[204] En efecto, toda la tradición de la Iglesia Cristiana adscribe esa disensión entre los dos predicadores a la cuestión puramente personal de llevar con ellos a Juan Marcos o no; *vid.* A. Metzinger, "Barnaba", *op. cit.*, c.864; G. Bardy, "Barnabé", *op. cit.*, c. 848 *et passim.* Valoración de todas las posibilidades de interpretación en G. B. Buzzone, *Il dissenso tra Paolo e Barnaba in Atti 15, 39*, Genova, 1973.

De la discordia personal y la reprensión a causa de la circuncisión (tema de gran incidencia en el *Evangelio de Bernabé*) se pasa a una concepción material de esos dos evangelios que Pablo distinguía en función de sus receptores. A partir de esa concepción (a la que coadyuvan las famosas palabras de Juan 21, 25)[205], es fácil establecer la suposición de un mayor número de escritos neotestamentarios.

Es después de haber llegado a esta certidumbre cuando se produce el segundo de los hallazgos al serle entregados en secreto por parte de una viuda de la familia Colonna ("Colona") tres libros "que dezían mal de Pablo". Estos tres libros eran respectivamente de la Virgen –aunque escrito por Ignacio–, de Zizimo –discípulo de los apóstoles– y de Erenio –discípulo de Ignacio–, quien alega en su autoridad el *Evangelio de Bernabé*. El religioso albergará en su corazón el deseo de hallar esta obra, produciéndose a continuación el descubrimiento en la biblioteca papal antes relatado.

Resulta evidente la intención por parte del autor en enmarcar ese

[205] "Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribieran una por una, creo que este mundo no podría contener los libros".

descubrimiento en unas circunstancias geográficas e históricas muy concretas: en Roma, durante el lustro del pontificado de Fra Felice Peretti da Montalto, el papa Sixto V (1585–1590), en realidad el único dato histórico que se proporciona[206]. El resto de los posibles datos suministrados están envueltos en la suficiente ambigüedad como para reflejar una impresión de conocimiento del ámbito sugerido, pero sin llegar nunca a una mayor concreción. Así, las referencias a las conocidísimas familias Orsini y Colonna, al papa Sixto V y a la Inquisición[207] cumplen perfectamente ese cometido.

Por lo que se refiere al propio autor del prólogo, el misterioso Fray Marino, pocos son los datos que de él se suministran: es o, más bien, era religioso, se ocupa de la definición de los casos papales, trabaja o se relaciona con la Inquisición y tiene el privilegio de una estrecha amistad con el papa Sixto V, lo que

[206] Sobre Sixto V *Vid.* U. Balzani, *Sisto V*, Genova, 1913; D. Speracio, *Papa Sisto V. Profilo storico*, Perugia, 1922; L. Pastor, *Sisto V, il creatore della nuova Roma*, Roma, 1922; *Id.*, *Geschichte der Päpste*, 39 vols., trad. esp., Barcelona, 1910–1956 (Sixto V: vols. 21–22 [1941]).

[207] Sobre la actividad inquisitorial del cardenal Montalto *vid.* Cecil Roth, art. "Inquisition", *Encyclopedia Judaica*, New York, 1971, p. 1.400; P. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press*, Princeton, 1972, pp. 115–126.

le permite tratar a solas con él[208].

Una vez que Fray Marino ha descubierto el *Evangelio de Bernabé* en la biblioteca papal, se lo lleva escondido y lo estudia durante dos años, resolviendo entonces "venir a la fee y para beneficio de los fieles escreville".

Este fe, aunque no esté nominada en el prólogo, es la del islam, situación desde la cual escribe el prólogo y desde la que cobran sentido pleno afirmaciones como que los cristianos son "infieles" o que "Fray Marino" era un "mal nombre", puesto que lo usual en las conversiones al islam es el cambio de nombre.

¿Sería posible hallar alrededor del papa Montalto un personaje que pudiera responder a unas características parecidas? Sobre esta hipótesis trabajaron los Ragg[209], anotando dos posibles identificaciones: la primera señala a un Maestro Marino Dell'ordine di S. Francesco, quien escribió un índice de libros prohibidos que se publicó en 1549, lo que indica que en las fechas del pontificado de Sixto V, si

[208] Aunque el autor se cuida mucho de señalar cuál era la naturaleza de tales conversaciones, señalando simplemente que se trataba de "negocios en secreto".

[209] Lonsdale & Laura Ragg, *op. cit.*, pp. xi–xv.

vivía, era ya muy anciano.

El segundo personaje a quien los Ragg intentan poner en una posible relación con este Fray Marino es Fra Vincenzo Marini, autor de numerosos fraudes y que fue acusado de apostasía por la Inquisición de Venecia y condenado a galeras. La biografía singular de este personaje podría encajar con unas posibles características del autor del prólogo, pero de su fecha de nacimiento, 1573, resulta que en el momento del pretendido descubrimiento del *Evangelio de Bernabé* era todavía muy joven como para haberse ganado la confianza del Papa hasta el punto indicado.

Por otra parte, ninguno de estos dos personajes encaja muy bien en un círculo tan cercano al papa y a la biblioteca papal, ni tampoco eran tan famosos como para ser reconocidos con la simple mención de un Fray Marino[210]. El hombre que responde a este nombre es un personaje que antepone, como rasgos principales de su circunstancia, su conocimiento de cierto tipo de libros y su familiaridad con el Pontífice. No existiendo otro tipo de datos que los suministrados, conocidos pero

[210] *Vid.* otra serie de investigaciones en el ámbito del tribunal inquisitorial de Venecia, en el cual estuvo integrado el cardenal Montalto, en D. Sox, *The Gospel of Barnabas*, London, 1984, pp. 50–73, sin embargo sin resultados definitivos (*vid.* recensión de J. Jomier en *Revue Thomiste*, LXXXV, 2 [1985], p. 330).

lo bastante vagos para desalentar una investigación, puede concluirse que debe tratarse de un personaje cuyo nombre era lo justamente conocido en su fama o autoridad como para poder prestar un criterio de verosimilitud al relato sin añadir más información. No debería ser "cualquiera" quien protagonizara un hallazgo de tal envergadura, sino alguien cuya mención despertara una cierta "confianza".

En el prólogo se opera con una conocidísima faceta de Sixto V: su pasión por los libros. Creador de la Biblioteca Vaticana, toda su vida la ocupó en la recopilación de libros[211], entre los que no faltaron los títulos prohibidos[212]. Existiendo tales libros, resulta necesario que una persona capacitada y de contrastada autoridad los descubriera.

Precisamente en esta época un gran descubrimiento de escrituras religiosas antiguas tenía una gran resonancia en el orbe cristiano occidental: se trataba de los *Targūmīn* de Jonatán, hallados y editados por una de las autoridades

---

[211] D. Sox, *The Gospel of Barnabas*, p. 55. Siendo todavía joven, hace un recuento de su biblioteca, enumerando un total de 742 obras (L. Pastor, *Historia de los Papas*, *op. cit.*, vol. I, pp. 52-53).

[212] "The catholicity of the banned titles and, indeed, of his entire library suggest that Peretti acquired prohibited books for personal and scholarly reasons", P. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press*, Princeton, 1972, p. 290.

de la época en lenguas antiguas y orientales: Fray Marco Marini (1542–1594)[213].

Canónigo regular de la Congregación del Santísimo Salvador, fue abad de Santa Inés en vía Nomentana. El papa Gregorio XIII lo hizo ir a Roma desde Venecia, donde era encargado de la correspondencia árabe y persa de la Señoría. En Roma fue encargado de la revisión de los escritos rabínicos y de extractar de ellos todo lo que pudiera interesar a la exégesis bíblica, labor que, junto a las ediciones de textos filológicos, ocupó toda su vida. Era muy versado en griego, árabe, arameo, eslavo y, sobre todo, hebreo[214], y sus trabajos se extendieron durante el pontificado de varios papas, entre ellos el de Sixto V.

El interés del Fray Marino del prólogo de EBS por los escritos judíos, las entregas de libros que le hacen y su relación con la Inquisición reflejarían a la perfección el cargo y la labor de Marco Marini, que intervenía en los casos inquisitoriales referentes a los hebreos y estaba encargado de expurgar el Talmud que había sido publicado en Basilea por Frobenius en 1588.

---

[213] Sobre Marco Marini *vid. Enciclopedia Cattolica*, t. VIII, c. 159; *Nouvelle Biographie Générale*, Paris, 1863, t. XXXIII, c. 780.

[214] "...detto el 'Prisciano' della lingua ebraica", *Enciclopedia Cattolica*, *op. cit.*

Lo que hace el autor del prólogo –que, ciertamente, no fue Marco Marini– es recordar unos hechos y unas circunstancias concretas y ampararse bajo la autoridad intelectual del sabio hebraísta italiano. El descubrimiento del *Evangelio de Bernabé* puede ser puesto en relación con el hallazgo y edición por parte de Marini de los *Targūmīn* de Jonatán en una biblioteca que representaría uno de los centros neurálgicos del saber cristiano. Así, la intervención de Marini dota de un criterio de *auctoritas* el relato del prólogo del manuscrito español.

Pero también puede ponerse en relación con el pontificado de Sixto V otro importante hallazgo que conmocionó a la sociedad española de finales del siglo XVI. En 1588, tercer año del pontificado del papa Montalto, durante las obras de la nueva catedral de Granada, al demoler una antigua torre se descubre el día 18 de marzo, festividad de San Gabriel, una caja de plomo que contenía diversas reliquias y un pergamino enrollado[215]. El contenido de dicho pergamino llenó de alegría a la ciudad, pues suministraba las primeras noticias acerca de su patrono, San Cecilio. Escrito en tres idiomas –árabe, castellano y latín–, contenía un comentario

---

[215] Sobre las circunstancias del descubrimiento *vid.* C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte*, Valladolid, 1979, pp. 19–29; M. J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, 1980, pp. 16–28.

sobre una "Profecía de San Juan Evangelista acerca de la destrucción de las gentes"[216] firmado por Cecilio, así como los catorce primeros versículos del Evangelio de San Juan en árabe.

La inmensa alegría que suponía el ver lleno de tal manera un gran vacío de la historia eclesiástica granadina hizo que se silenciaran casi todas las razonables críticas que se efectuaron sobre la autenticidad del pergamino[217]. El hallazgo fue comunicado de inmediato a Felipe II y a Sixto V, pidiéndole permiso para continuar con el proceso de certificación de las reliquias, permiso que el Papa concedió en un breve de fecha 3 de octubre de 1588.

Siete años más tarde, en unas cavernas del monte Valparaíso, en las afueras de Granada, nuevos descubrimientos iban a superar todas las expectativas. El 21 de febrero unos hombres que buscaban tesoros encuentran una lámina de plomo

---

[216] Hagerty, *op. cit.*, p. 18–23.

[217] Como señala Godoy Alcántara, tales críticas suponían enfrentarse con la enfervorizada opinión mayoritaria, por lo que el camino más prudente en un principio era guardar silencio o manifestar la crítica de una forma muy indirecta (J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, pp. 83–84). Como ejemplo de esas primeras críticas, puede verse una contemporánea a los descubrimientos y anónima, que en 18 puntos establece sólidos principios para rebatir la autenticidad de lo hallado; *vid.* C. Alonso, *op. cit.*, pp. 31–34.

escrita con una extraña letra. Descifrada ésta, el texto decía que allí había padecido martirio el santo varón Mesitón durante el mandato del emperador romano Nerón.

A partir de este descubrimiento, el arzobispo don Pedro de Castro y Quiñones ordena nuevas excavaciones por su cuenta en el monte y a partir de aquí se encadena una serie de hallazgos de nuevas láminas de plomo conteniendo impresionantes noticias.

La siguiente lámina encontrada decía que Hiscio, discípulo de Santiago, padeció martirio en aquel lugar bajo el mandato de Nerón junto con cuatro discípulos suyos.

En la tercera lámina se consignaba que un cierto Tesifón había sido allí martirizado. Este Tesifón –antes de su conversión Ibn Attar– había sido discípulo de Santiago y, según la plancha, había escrito otro libro, también en láminas de plomo, titulado *Fundamentum Ecclesiae* que se encontraba allí.

Poco después se hallará el libro, consistente en cinco láminas de plomo redondas. A partir de aquí la secuencia de los hallazgos se aceleró considerablemen–

te. Una niña encontró el libro titulado *De la esencia de Dios*, y, poco después, otra plancha que era nada menos que la lámina sepulcral de San Cecilio, patrono de Granada.

Según ésta última, el santo patrono había sufrido martirio allí mismo y, además, había escrito un comentario al *Evangelio de San Juan* que había sido escondido en la Torre Turpiana, haciendo referencia a la torre donde se produjo el primer hallazgo. La fecha del martirio fue establecida el día 1 de febrero, en la que todavía se celebra la festividad del patrono.

Un total de 22 "libros" fueron hallados en sucesivos descubrimientos que llenaron de entusiasmo a las autoridades granadinas. Todo el material hallado sería insistentemente solicitado por la Corte, a instancias del Santo Oficio y del Nuncio del Papa. El arzobispo, siempre reticente a enviarlo, se vio obligado a ello en 1631, y los libros permanecieron en Madrid hasta 1642. Para esta fecha, las críticas de los eruditos eran ya sólidas y virulentas contra su veracidad. En 1642, todas las reliquias y escritos son enviados a Roma, donde serán condenados definitivamente por Inocencio XI en 1682.

¿Cuál era el contenido de tales láminas de plomo que se afirmaban de los primeros tiempos de la cristiandad? Siguiendo el propio discurso de tales libros plúmbeos, una visión primitiva del cristianismo por parte de santos varones de la edad apostólica e incluso por parte de la misma Virgen María. Esta visión, por tanto, se presenta como absolutamente veraz y fiable, susceptible de ser comparada con la religión de la época en la que fueron hallados[218].

Esta visión y explicación del primer cristianismo resulta, en realidad, imbuida de unas características y unos componentes totalmente islámicos. A partir de una particular manufactura del lenguaje de manera que presente una especie de solución religiosa sincrética entre el cristianismo y el islam, lo que se hace es tamizar ciertos contenidos teológicos y doctrinales del cristianismo a través de una visión islámica. Esta visión fue, en definitiva, la que constituyó el motivo principal de su

[218] Época que venía perfectamente descrita en los propios libros plúmbeos como envuelta en un continuo marasmo de disensiones y revueltas religiosas, como era en efecto la de finales del siglo XVI. Pero no sólo el tiempo del descubrimiento venía predicho, sino incluso las condiciones y características personales del "santo sacerdote" que acogería los textos bajo su empeño y protección, retrato que encajaba a la perfección con el ingenuo arzobispo de Granada, Pedro de Castro, quien creía, en efecto, responder a un designio especial del cielo primero con su ida a Granada y más tarde con el descubrimiento de los textos del Sacromonte. *Vid.* Z. Royo, *Reliquias martiriales y escudo del Sacro-Monte*, Granada, 1960, p. 23n.; M. J. Hagerty, *op. cit.*, p. 123. Para una biografía y perfil personal de don Pedro de Castro, *vid.* C. Alonso, *op. cit.*, pp. 37-55.

condena.

Así, pues, alrededor del pontificado del papa Sixto V se dio toda una atmósfera propensa a reconocer el descubrimiento de antiguas escrituras religiosas. Todas estas escrituras, sean las halladas por Marco Marini, sean los textos descubiertos en Granada, presentan textos directamente relacionados con los albores del cristianismo y vienen autorizadas por personajes de impresionante renombre. Es, en realidad, el mismo mecanismo utilizado por el propio "Fray Marin" en su prólogo al *Evangelio de Bernabé* cuando narra cómo le van llegando a las manos ciertos libros que habían estado escondidos y que son distintos en sus contenidos de los que se conservan en la actualidad.

¿Qué se puede señalar acerca de esos libros que ponen al autor del prólogo en la pista del *Evangelio de Bernabé*? A priori apenas nada aparte de la negación de su existencia material. Nada se conoce sobre unos supuestos libros de Ezequiel, Isaías, Daniel y Joel que se aparten de los que en la actualidad se conservan. Más que unas referencias materiales concretas –cuya realidad material sería sencillamente asombrosa– el autor parece hacer referencia en general a esos descubrimientos de nuevas versiones de escritos judíos, como los *Targūmīn* de

Jonatán. No es en absoluto improbable que se intente acudir, más que a unos libros concretos, a una atmósfera general, a un estado de opinión que pueda convertir en verosímiles nuevos "descubrimientos" de libros en tal sentido. Desde este punto de vista, quizá lo de menos sean los nombres a los que vengan atribuidos, siempre que tales nominaciones caigan dentro de un grupo determinado de autores.

Desde una óptica similar ha de contemplarse el segundo grupo de libros citado por Fray Marino, agrupados simplemente bajo la característica común de que "dezían mal de Pablo". Sin embargo, estas atribuciones pueden resultar un tanto más conocidas para un lector contemporáneo, aunque siempre están realizadas con el imprescindible componente de vaguedad.

Así, podría identificarse a ese "Ignacio" con San Ignacio de Antioquía de acuerdo con esa relación que se establece con un libro de la Virgen por él escrito[219]. En efecto, a la polémica que se seguía desde la antigüedad para

---

[219] Apenas se conoce nada sobre la vida de Ignacio, segundo obispo de Antioquía (Eusebio, *Hist. Eccl.*, III, 22, *P. G.*, XX, c. 256; Jerónimo, *De vir. illus.*, 16, *P. L.*, XXIII, c. 633). Fue condenado a morir ante las fieras durante el mandato de Trajano (98–117), para lo que fue trasladado de Siria a Roma (sobre la fecha exacta de su traslado *vid.* C. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 184; G. Bareille, "Ignace [Saint]", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1922, t. VII, c. 687). Durante ese trayecto compuso siete epístolas que

determinar las que eran las epístolas auténticas de Ignacio de Antioquía[220] vino a sumarse en la Edad Media la cuestión de cuatro cartas también atribuidas al obispo de Antioquía: una, de Ignacio al apóstol San Juan, en la que le expresa su deseo de ver a la Virgen, cúmulo de todas las virtudes; la segunda, al mismo apóstol, para comunicarle que piensa ir a Jerusalén para visitar a María y a Santiago, el hermano de Jesús; la tercera, a la propia María, para pedirle unas palabras de aliento y consuelo; y la cuarta, de María a Ignacio, en la que le aconseja seguir fielmente las enseñanzas de San Juan y le anuncia su próxima visita[221] .

---

se han conservado dirigidas a las comunidades cristianas de Éfeso, Magnesia, Tralia, Filadelfia, Esmirna, Roma y a Policarpo, obispo de Esmirna. En ellas agradece las muestras de apoyo que ha recibido y les exhorta a permanecer firmes en la fe y a obedecer a las autoridades eclesiásticas. En la dirigida a Roma, pide a la comunidad que no haga nada para impedir su muerte por Cristo. La remitida a Policarpo contiene unas exhortaciones especiales para el ejercicio de su episcopado. Estas cartas se han conservado a través de tres grupos de cartas que las contienen junto con otras apócrifas: son las llamadas colecciones larga, mediana y breve (*vid.* J. Quasten, *op. cit.*, v. I, p. 82). Sobre la teología de San Ignacio, así como sobre el proceso de selección de las epístolas y su autenticidad *vid.* F. X. Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt*, Tübingen, 1883; J. B. Lightfoot, *S. Ignatius*, London, 1890^2. Editadas en N. Yaben, *San Ignacio de Antioquía. Epístolas*, Madrid, 1942; M. Estradé, *Les cartes de San Ignasi d'Antioquia*, Barcelona, 1966.

[220] La labor en realidad era doble: seleccionar las auténticas y dirimir de los textos de éstas lo que pudieran ser añadidos posteriores. Su nombre y su número eran ya conocidos desde la antigüedad; *vid.* Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, *op. cit.*, V, 28, c. 1200; Eusebio, *Hist. Eccl.*, III, 36, 4, c. 292.

[221] *Vid.* F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tübingen, 1901, t. II, pp. 214–217; J. B. Lightfoot, *op. cit.*, t. I, pp. 223–226; Ignatius, "Epistolae supposititiae", *P. G.*, V, cc. 941–946.

Estas cartas, compuestas para contribuir a aumentar la fama y el honor de la Virgen María, no pudieron ser compuestas sino a partir del siglo VII, cuando el culto a María cobra un importante desarrollo. Sin embargo, conocieron un gran éxito en todo el occidente cristiano, hasta tal punto que en muchos lugares San Ignacio sólo era conocido por tales epístolas[222]. Su difusión fue enorme a partir del siglo XII, y fueron editadas por primera vez en 1495[223].

En España, tal noticia será aceptada y recogida por uno de los máximos pilares de la falsificación eclesiástica europea: el *Fragmentum Chronici Omnimodae Historiae Flavii Lucii Dextri*, o *Cronicón de Flavio Dextro*, del jesuita Jerónimo Román de la Higuera. La obra está constituida por unos fabulosos anales

[222] G. Bareille, *op. cit.*, c. 692. Las epístolas vieron especialmente incrementada su fama cuando fueron incluidas dentro de la literatura medieval de *exempla*: "[Les récits des apocryphes de l'ancien et du nouveau testament] ... après avoir sommeillé plusieurs siècles dans les bibliothèques, ils entrent définitivement dans le domaine de la prédication avec les homélies de Blickling ... Ils atteignent leur plus grande diffusion dès le XIIIe siècle peut-être autant par les traductions en langues vulgaires que par les sermonnaires et les recueils d'*exempla*. Ceux que nous a conservés la littérature parénétique, sont tirés du livre apocryphe d'Esdras, ... des épitres de saint Jean et saint Ignace à la Sainte Vierge, de l'épitre de la Sainte Vierge à saint Ignace ...", J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927 (Reimpr. Genève, 1973), p. 85. *Cfr*. G. Paris, *La Littérature française au Moyen Age*, Paris, 1914^5, pp. 221-224.

[223] En la *Vita et processus sancti Thomae Cantuarensis martyris super libertate ecclesiastica*; *vid.* F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. II, pp. XLI-XLIII.

del cristianismo desde su mismo origen, construida por el jesuita español para la mayor gloria cristiana de la Península Ibérica, convertida aquí en uno de los principales focos de atención y recepción de los santos de la Iglesia, entre los que destaca, naturalmente, Santiago.

En el año cristiano de 116 el cronicón anota: "Epistolae S. Ignatii ad B. Virginem celebres habentur"[224], dando carta de naturaleza a esa relación apócrifa escrita entre el obispo de Antioquía y la Virgen María[225]. Dejando sentada semejante idea que floreció prácticamente hasta principios del siglo XVIII, no resulta especialmente extraña a los ojos de un lector la atribución de un libro de la Virgen escrito por Ignacio. Si a esta relación general se añade el hecho de que entre los propios libros del Sacromonte habían aparecido unos libros de la Virgen escritos por discípulos de los apóstoles –con lo que desde finales del siglo XVI no resulta una idea demasiado extraña– vuelve a aparecer la idea expresada por Fray Marino en su prólogo acerca de las glosas de la propia Virgen sobre el Evangelio.

---

[224] *Chronici...*, p. 24. Se utiliza la edición de Zaragoza, 1619.

[225] *Vid.* también la edición en *P. L.*, t. XXXI, acompañada de las notas de la edición del padre Francisco Bivar en 1624. Para esta noticia en concreto *vid.* cc. 303–304, con la nota amplificativa del padre Bivar, quien señala que "non unam, sed plures D. Ignatium scripsisse epistolas ad beatiss. Virginem Matrem Dei ex ea quae nunc exstat manifeste deducitur".

Se trata, de nuevo, del mecanismo utilizado de forma primordial en el prólogo de EBS: la apelación desde manifestaciones presuntamente concretas a ideas más o menos vagas conocidas con anterioridad. Se acude a la autoridad del nombre de Ignacio, presunto autor de unos textos relacionados con la Virgen, para dar validez al texto hallado por Fray Marino.

Lo mismo sucede con los otros nombres traídos a colación por el religioso. Erenio podría ser identificado con Ireneo de Lyon (en griego Eirenaios), si bien éste no fue discípulo de Ignacio, sino de un discípulo de éste, San Policarpo de Esmirna[226]. Según Fray Marino, es éste el autor que habla contra San Pablo, alegando para su discurso el propio *Evangelio de Bernabé*.

Pero entre los trabajos que se conservan o se conocen de Ireneo de

[226] Nacido probablemente a mitad del siglo II en Esmirna, donde fue discípulo de San Policarpo (Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5, 20, 5–7), marchó a las Galias por razones desconocidas. En 178 era presbítero de la Iglesia de Lyon, y como tal marchó a Roma para hacer una consulta al papa Eleuterio. Años más tarde intervino como mediador entre los obispos asiáticos y el papa Víctor cuando éste los excomulgó a propósito de la controversia pascual. Ésta es la última noticia que se tiene acerca de su vida, ignorándose incluso la fecha de su muerte. *Vid.* A. Audin, "Sur les origines de l'Église de Lyon", *Mélanges H. de Lubac*, t. I, Paris, 1964, pp. 223–224; S. Rossi, "Ireneo fu vescovo di Lione", *Giornale Italiano di Filologia*, Roma, 17 (1964), pp. 239–254.

Lyon no puede hallarse rastro de cita alguna de un *Evangelio de Bernabé* ni mucho menos de un ataque contra Pablo. Una vez más, hay que acudir a la misma forma de mecanismo utilizado: una referencia concreta ligada a una idea amplia.

En esta ocasión, el prologuista debe referirse a la única obra de Ireneo conocida durante siglos, su monumental *Desenmascaramiento y refutación de la pretendida gnosis* o *Adversus Haereses*, compuesta bajo el pontificado del papa Eleuterio (175–189)[227]. En el primer libro de la obra, el autor hace un detallado rastreo por todas las sectas y corrientes gnósticas de su tiempo para descubrir todas las facetas de la herejía de la gnosis desde sus orígenes. Comenzando por una minuciosa descripción de los valentinianos, enseguida se ocupa del origen de la corriente, hablando de Simón Mago, y Menandro, para pasar después a hablar de Satornil, Basílides, Carpócrates, Cerinto, los ebionitas, los nicolaítas, Cerdón, Marción, Taciano y los encratitas.

---

[227] *Vid.* A. Fliche–V. Martin, *Historia de la Iglesia*, Paris, 1946; trad. esp. Valencia, 1978, vol. II, pp. 75–93. Además del *Adversus Haereses*, se conserva otra obra titulada *Demostración de la enseñanza apostólica*, tratado apologético del cristianismo (*vid.* L. M. Froidevaux, *Irénée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique*, Paris, 1959) y diversos fragmentos minúsculos de otros tratados y epístolas. *Vid.* J. Quasten, *op. cit.*, pp. 288–294. La *Demostración...* sólo era conocida nominalmente a través de Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.*, 5, 26) hasta que en 1904 fue descubierta en una traducción armenia (J. Quasten, *op. cit.*, p. 292).

A partir del segundo libro, Ireneo de Lyon refuta, desde los argumentos de la doctrina de la Iglesia, diversas creencias de las escuelas gnósticas, especialmente la de la negación de la resurrección de la carne por parte de los gnósticos, a la que dedica todo el libro quinto y último[228].

Nada hay en la obra que indique o sugiera un ataque a Pablo y una defensa de un *Evangelio de Bernabé*[229]. Sin embargo, parece prevalecer en el prólogo de EBS la idea amplia de un Ireneo de Lyon campeón de la literatura antiherética y profundo conocedor de todos los alejamientos de la fe verdadera. En este sentido, se convierte en un autor muy indicado para reconocer una herejía o una infidelidad concreta y responderla desde el seno de la recta doctrina de la Iglesia.

No hay ningún descubrimiento concreto, sino una atribución probable: uno de los mayores examinadores de herejías de la cristiandad comprueba el error de

[228] Ediciones en *P. G.*, t. VII, Paris, 1857.; W. W. Harvey, *Sancti Irenaei ep. Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, 2 vols., Cambridge, 1857 (reimpr. 1949). Textos escogidos en: F. R. Montgomery Hitchcock, *The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies*, 2 vols., London, 1916; R. Poelman, *S. Irénée. De la plénitude de Dieu*, Paris, 1959.

[229] Sí se recoge, sin embargo, la opinión contraria a San Pablo que tenía la secta de los ebionitas, quienes lo consideraban un apóstata de la Ley (*Adversus Hereses*, 1, XXVI, 2, cc. 686–687).

uno de los personajes fundamentales del cristianismo y lo rebate con la prueba que ahora, con el salto de los siglos, se ofrece a los ojos del lector. El mecanismo empleado queda así rebosante de naturalidad y autoridad.

Algo más confusa resulta la identificación del segundo de los presuntos autores de los libros hallados por Fray Marino. En el manuscrito de Sydney se lee claramente "Zizimo discípulo de los apóstoles", pero tal nombre resulta desconocido en toda la tradición primitiva cristiana, al menos con esa forma.

Partiendo de la hipótesis de que podría tratarse de una mala lectura por parte del copista inglés, quizá habría que leer tras esa forma el nombre mucho más conocido de Sisinio (Sisinnius). Pero si se acepta esta lectura, el problema surge al intentar identificar a qué Sisinio en concreto pueda referirse, puesto que puede hallarse este nombre por ejemplo desde el siglo III, con el primer sucesor del jefe herético Mani[230].

Un rastreo en busca de una posible identificación podría partir del Sisinio que fue obispo novaciano de Constantinopla sucediendo a Marción (395) y

[230] A. Fliche–V. Martin, *Historia de la Iglesia*, v. II, p. 409.

cuya fama se vio profusamente aumentada a partir de la divulgación de sus obras polémicas, especialmente la *Carta encíclica contra los Mesalianos* y el *Libro sobre la Penitencia contra Juan Crisóstomo*.

Otra identificación podría ser hecha con el papa Sisinio, sirio de nacimiento y que a la muerte del papa Juan VII fue elevado al solio pontificio (enero de 708), ocupando la silla de Pedro apenas durante tres semanas.

Sin embargo, la adscripción más probable podría ser efectuada al patriarca Sisinio de Constantinopla, quien, a la muerte de Nicolás II Crisoberga (991) y tras una vacante de cuatro años, fue nombrado patriarca de aquella capital. Apenas se sabe nada sobre su vida, aparte de que era un hombre de gran cultura y que fue llamado por ello *Magister*.

Todos los historiadores modernos desde Baronio lo presentaron como el patriarca que reabrió las hostilidades contra la Iglesia Romana, especialmente a partir de un manuscrito conservado que, encabezado con el nombre de Sisinio, constituye una encíclica dirigida a los patriarcas orientales advirtiéndoles en contra de la Iglesia Latina y su doctrina sobre el Espíritu Santo. La encíclica, en realidad,

es una carta de Focio a los obispos de Oriente escrita un siglo antes, a la que en una copia posterior se añadió el nombre del patriarca contemporáneo[231].

Se trataría de una nueva referencia en la misma línea de las anteriores, adjudicar una obra en concreto a un autor de unas características determinadas. En este caso, el autor escogido volvería a ser idóneo dada su extendida condición de autoridad eclesiástica que se levantó contra unas enseñanzas impartidas por la Iglesia cristiana de Occidente. Es la misma actitud que, en su tiempo, toma el Fray Marino del prólogo del manuscrito español.

Queda así patente cuál es la articulación presentada por el prólogo de Fray Marino: dotar de unos testimonios de autoridad al texto presentado. Por supuesto, resulta inútil cualquier tipo de investigación en torno a la identificación concreta de tales libros leídos por el religioso autor del prólogo. Las referencias en este punto son lo justamente conocidas como para establecer una relación teórica libro–autor, pero lo suficientemente vagas como para desalentar a cualquier interesado en buscar tales libros.

---

[231] Sobre el patriarca Sisinio, así como la debatida cuestión de la encíclica, *vid.* A. Fliche – V. Martin, *ibid.*, vol. VII, p. 128.

Estos argumentos en busca de los antecedentes judíos y cristianos del *Evangelio de Bernabé* resultan de una eficacia determinante: por un lado, conducen a Fray Marino al descubrimiento del libro, si bien a través de unos mecanismos mentales que no resultan excesivamente lógicos en su desarrollo lineal, puesto que, en realidad, son el resultado de una situación de escritura *a posteriori*, de conducir la argumentación hacia un resultado ya obtenido con anterioridad.

Por otro lado, tales atribuciones constituyen la ligazón fundamental del texto de Bernabé con el tronco general de la tradición. Pero ¿qué tradición es ésta? En primer lugar, de acuerdo con el desarrollo del prólogo, la judeo-cristiana: se trata de la inserción "legítima" del *Evangelio de Bernabé* dentro del inmenso *corpus* de la literatura canónica cristiana. Teniendo en cuenta que no se trata de un texto cualquiera, sino que es nada menos que un evangelio escrito por un discípulo directo de Jesús, las fuentes a las que acudir para su legitimación deben ser realmente solventes: cuatro profetas del Antiguo Testamento, que extienden su mensaje desde los albores de la creencia monoteísta hacia el futuro del mesías venidero, y tres autores más "modernos" que sean testimonio de la verdadera renovación de ese mensaje a través de Jesús (para ello, ¿qué mejor que su propia madre, la Virgen María?) y de las falsedades que se han dicho en torno a él (con Ireneo, adalid de la

literatura antiherética).

Pero este necesario carácter de verosimilitud que Fray Marino se obliga a dar (puesto que un evangelio verdadero por sí mismo no necesita de tal) nace a partir de una idea islámica: la de la falsificación de los textos sagrados por parte de judíos y cristianos. Esta idea está perfectamente plasmada en el discurso de Fray Marino cuando señala la ausencia de una serie de libros que actuasen como explicación de la Biblia, cuando constata la diferencia entre los libros hallados de los profetas y los que poseen en la actualidad y cuando pone de manifiesto el error de Pablo al propagar de forma desviada la doctrina de Jesús.

Esta noción islámica subvierte para los musulmanes el valor que para los cristianos tienen sus libros sagrados: si sobre ellos han actuado manos humanas, quedan desprovistos de cualquier clase de posible valoración teológica al haberse perdido el mensaje divino auténtico.

El *Evangelio de Bernabé* supone, así, el complemento (que no la respuesta) a un concepto islámico: desde la multiplicidad de escrituras cristianas (traídas a colación por la cita de San Jerónimo), existen algunas que se aproximan

más a una verdad eterna y otras que se han apartado de la recta doctrina en función del grado de manipulación humana al que se han visto sometidas. Las primeras quedan definitivamente representadas por el *Evangelio de Bernabé* con el apoyo de otros libros de su entorno que resultan anteriores, coetáneos y posteriores a él.

Desde este punto de vista, tales citaciones constituyen la garantía de transmisión y validez del texto, su auténtico *isnād*. Este aspecto resulta fundamental si se parte de la fe desde la que escribe Fray Marino, la del islam. Desde la doble posición del religioso, las referencias a esos textos concretos se presentan como un criterio "científico" de autoridad y como una cadena de testimonios que legitimen lo contenido en el *Evangelio*. Lo que se intenta es presentar una visión cristiana desde el islam, y el prólogo suministra los mecanismos externos al texto que resultan pertinentes, tanto desde la óptica cristiana como desde la islámica.

Ya se ha mencionado que el prólogo escrito por Fray Marino y que se encuentra en EBS no aparece en EBV, si bien éste posee espacio suficiente antes del texto escrito como para que pudiera ulteriormente ser incluido en el manuscrito[232]. Por otra parte, EBS dice en una nota aparte ser una traducción desde el

[232] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 53.

italiano hecha en Istambul por un musulmán, Mustafá de Aranda. En este caso, según lo escrito, EBV sería anterior a EBS. Sin embargo, tal lapso cronológico, en el caso de existir, sería mínimo, pues se ha comprobado por argumentos lingüísticos que ambos manuscritos pertenecen prácticamente a las mismas fechas: finales del siglo XVI–principios del siglo XVII.

Lo que es cierto, dentro de nuevo de toda la atmósfera de falsificaciones de libros "sagrados" que se dio durante los siglos XVI y XVII es que para la total verosimilitud del prólogo y texto españoles es muy apropiada la existencia de un texto italiano. En efecto, Fray Marino relata cómo después de haber leído cuidadosamente durante dos años el texto sustraído de la biblioteca papal "me determiné a escribille". Este verbo indicaría en un principio que el texto hallado por el religioso no estaba en una lengua de uso común, sino que era necesario (como era el caso de Marco Marini) utilizar su sapiencia para traducirlo a una lengua más conocida.

¿En qué lengua podría estar escrito ese *Evangelio de Bernabé*

descubierto?[233] Nada en ninguno de los dos manuscritos ofrece información a tal respecto. Y si EBS se confiesa proveniente del italiano, EBV no dice nada sobre el particular, como si el apóstol Bernabé lo hubiera escrito directamente en italiano[234]. Pero la misma figura de Marini puede ofrecer luz en este aspecto, puesto que, siendo experto en hebreo, arameo y árabe, nada de particular tendría el hecho de que lo hubiera traducido de cualquiera de estas lenguas, en especial de las dos primeras, que serían las esperadas en un escrito de tales características.

Pero tampoco la lengua árabe debe descartarse *a priori* de esta atribución. Ya se ha señalado que EBV posee una serie de notas en árabe al margen del texto que van resumiendo, titulando o acotando el discurso, convirtiéndose en una especia de índice del *Evangelio*. A pesar de que pueda parecer absurda una atribución de un evangelio del siglo I escrito en árabe, no era en los siglos XVI y XVII una pretensión nueva, pues era la que mantenían a lo largo de toda su extensión los libros

---

[233] *Vid.* S. Abdul-Ahad – W.H.T. Gairdner, *The Gospel of Barnabas. An Essay and Inquiry*, p. 12.

[234] Claro que esta sería una idea sugerente para aplicar al venerado patrón de Milán. *Vid. supra* pp. 97–99.

plúmbeos del Sacromonte granadino[235].

Y desde la lengua anterior ¿a cuál debía ser traducido el *Evangelio de Bernabé*? En principio, podría parecer lógica una traducción al latín, lengua oficial de la Iglesia y de la literatura científica cristiana, como así lo hacía, en efecto, Fra Marco Marini. Pero hay que observar que esta versión viene hecha "para beneficio de los fieles", es decir, para una comunidad de lectores mucho más amplia de la que podía abarcar un texto escrito en lengua latina. Si el "descubrimiento" se hace en Italia por un sabio religioso de Brescia, el italiano se impone como la lengua lógica en la que el *Evangelio de Bernabé* será traducido–escrito.

Así, pues, desde la perspectiva del manuscrito español se impone la necesidad de un manuscrito anterior en italiano que sea traducido al castellano. El traductor, según EBS, fue un tal Mustafá de Aranda, de quien apenas se dice que es

---

[235] No sólo esto, que ya fue especialmente remarcado por los enemigos de la autenticidad de los plúmbeos desde el principio (*vid.* C. Alonso, *op. cit.*, pp. 32–34), sino que en los textos la propia Virgen María señalaba, de forma muy islámica, a los árabes y su lengua como los que traerían, precisamente desde España, la "Verdad del Evangelio" ("Los árabes y su lengua, y dígoos que los árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. [...] los árabes y su lengua volverán por Dios y su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero"; en el *Libro de la historia de la verdad del Evangelio*: M. J. Hagerty, *op. cit.*, pp. 123–124).

un musulmán natural del pueblo aragonés de Ambel y que en el momento de su actividad se encuentra en Estambul[236].

Aragón conservó desde su conquista por los cristianos a comienzos del siglo XII una población musulmana que constituía una muy activa mano de obra para los nobles aragoneses. Esta situación hizo que la nobleza aragonesa los defendiera siempre con ahínco frente a los ataques del clero, sobre todo a partir de su conversión forzosa al cristianismo por el decreto de 1526. Pero, pese a eso, la incesante actividad inquisitora de los miembros de la Iglesia con respecto a la población hispanomusulmana hizo que existiera una incesante corriente emigratoria hacia los países islámicos previa a la expulsión de los moriscos de 1609–1614, que

[236] El texto reza literalmente "estante un Estambor", lo que podría ocasionar confusiones si no se acepta el más que probable error del copista inglés al copiar "un" por "en". Así, por ejemplo, J. M. Magnin (*op. cit.*, p. 47n.) al tomar la lectura literal (traduce "qui est un Estambor"), concibe el nombre de Estambul como un calificativo, teniendo que justificarlo mediante una complicada etimología árabe. Sobre esta forma del nombre de la ciudad otomana *vid.* las normas de *Aki Yerushalayim. Revista de la emisión en djudeo–espanyol de Kol Israel–La boz de Israel* (año 3, no. 12, enero 1982, p. 2): "...nombres de lugares ke ya tienen una ortografía espesiala i bien konosida en Djudeo–Espanyol como ... Estanbol i no Istanbul...". Por otra parte, en manuscritos escritos por autores moriscos a principios del siglo XVII se pueden leer formas paralelas; así, en el manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana de Roma, escrito por Ahmad al–Hanafi en colaboración con el morisco toledano Taybìli, se lee "ystambol" (f. 1 r.), y en el manuscrito D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, de Ahmad al–Haŷarī Bejarano, se lee "Aztambor" (f. 228 v.).

constituyó el éxodo masivo de los hispanomusulmanes hacia tierras del islam.

No estamos todavía muy informados acerca de las características del asentamiento de los hispanomusulmanes, mudéjares y moriscos, en el territorio de la actual Turquía[237], sólo una parte de lo que en los siglos XV–XVII correspondía al imperio otomano. Sí conocemos mejor a través de diversos trabajos cuál era la política de los turcos otomanos con respecto al asentamiento de los moriscos en la parte magrebí de sus posesiones y, en general, cuál era la actitud de los sultanes otomanos con respecto a la situación de los moriscos en España[238], actitud que muchas veces en la Península era sentida, dentro de unas estructuras más míticas que reales, con verdadero terror por lo que podía de supuesto peligro para la integridad española, que podría verse amenazada por un enemigo interior y otro, potentísimo,

---

[237] En diciembre de 1560 el secretario Garci Hernández, embajador en Venecia, habla del gran númeo de moriscos fugitivos que han llegado a Constantinopla, trabajando allí de soldados, espías e intérpretes; *vid.* F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditeranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1959; trad. esp. México, 1953, vol. I, pp. 629–630.

[238] *Vid.* A. C. Hess, "The Moriscos. An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIV (1968–1969), pp. 1–25; M. de Epalza–R. Petit, *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid–Túnez, 1973; A. Temimi, *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, 1989; M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.

exterior[239].

Istanbul era un centro de atracción lógico para muchos moriscos que escapaban de España: la capital del pujante imperio islámico les ofrecía esperanzas de una vida más tolerante en lo religioso que la que habían padecido en España. Conocemos algunos casos y rastros indirectos que nos configuran la noticia de que Istanbul era un lugar en el cual habitaban moriscos procedentes de España; así, en el coloquio IX del *Viaje de Turquía* se habla de moriscos españoles que habitan Istanbul en el siglo XVI[240]; por otro lado, se han conservado unos itinerarios para llegar a Turquía atravesando Francia e Italia y que eran utilizados por mudéjares y

---

239 *Vid.* el análisis desmitificador que F. Márquez Villanueva realiza de ese peligro sentido por parte de la población española en "El mito de la gran conspiración morisca", *en: A. Temimi (ed.), Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, pp. 267–284.

240 "... moriscas que de Aragón y Valençia se huyen cada día [a Constantinopla] con sus maridos y haziendas de miedo de la Inquisición": *Viaje de Turquía* [ed. de F. García Salinero], Madrid, 1980, p. 451. *Vid.* sobre la autoría del libro, M. Bataillon, *Le Docteur Laguna auteur du Voyage en Turquie*, Paris, 1958; L. Gil-J. Gil, "Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía*", *Revista de Filología Española*, XLV (1962), pp. 89–160 y la rica introducción de F. G. Salinero en el estudio introductorio a su edición de la obra (pp. 15–73).

moriscos ante lo cada vez más difícil de su situación en España[241]; conocemos también el caso del morisco Ahmad al-Hanafi, que abandonó España muy joven, estudió en distintas partes del imperio otomano y llegó a ejercer cargos públicos en Istanbul[242].

Así, pues, la situación de este Mustafá de Aranda como habitante de Istanbul no es en absoluto una situación inusitada para un morisco que se ha visto obligado a huir de España a causa de su fe religiosa. La actividad de un morisco español que traduce del italiano en la capital del imperio otomano no es *a priori* una situación especialmente extraña, sino perfectamente posible en el contexto de esos hispanomusulmanes que vieron en el exilio la única posibilidad de continuar practicando su fe religiosa islámica.

---

[241] Los itinerarios, que se encuentran en un manucrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París, han sido editados por M. Sánchez Alvarez, *El Manuscrito misceláneo 210 de la Biblioteca Nacional de París*, Madrid, 1985, pp. 153-154; han sido estudiados también por Luce López-Baralt y A. Irizarry, "Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI", *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, 1985, vol. II, pp. 547-582.

[242] *Vid.* M. de Epalza, *Los Moriscos...*, *op. cit.* pp. 281-282; *Id.* "Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad al-Hanafi", *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Madrid-Oviedo, 1985, vol. III, pp. 515-527.

2. *El "prohemio" del Apóstol Bernabé*

La primera parte del *Evangelio* propiamente dicho la ocupa, antes del relato evangélico, un prólogo supuestamente escrito por el propio autor del texto: el apóstol Bernabé. En él, adoptando en sentido amplio la estructura de las epístolas de Pablo[243], presenta el evangelio que ha escrito para darle validez universal ante sus lectores y poner en guardia a éstos sobre las falsas doctrinas que se propagan por el mundo "debaxo de pretexto de piedad".

Al comienzo, la presentación del autor es clara: Bernabé es un apóstol y discípulo de Jesús. Esta segunda precisión, que podría parecer redundante, resulta necesaria desde que el autor propuesto no está reconocido por la tradición cristiana como uno de los doce elegidos directamente por Jesús. Si bien esta tradición le

---

[243] Así, J. Jomier señala: "Le contenu (del prohemio) ne dépasse pas le niveau du pastiche avec réminiscence de l'épître aux Galates" ("Un énigme persistante. L'Évangile dit de Barnabé", p. 289), si bien este prólogo del apóstol contiene elementos que también pueden ser relacionados con otras epístolas neotestamentarias.

denomina apóstol en el sentido amplio de portador de la Palabra enseñada por Jesús –al igual que Pablo y otros de los evangelistas[244]–, el denominarse discípulo de Jesús le aleja de esta aplicación amplia para ceñirle a la estricta de uno de los doce discípulos directos de Jesús[245], tal como será desarrollado en el interior del *Evangelio*.

La siguiente calificación se refiere a Jesús, quien es "llamado Christo por los christianos"[246]; tal afirmación resulta a la vez compleja y clarificadora en su estructura. Si Bernabé se proclama discípulo de Jesús, con justicia podría ser denominado cristiano él también, toda vez que toma un especial cuidado en plasmar toda la vida y las enseñanzas de Jesús tal y como él le ha ordenado. Sin embargo, tal estructura es perfectamente lógica con varios de los postulados fundamentales del *Evangelio de Bernabé*. En primer lugar, una de las afirmaciones principales de Jesús

---

[244] *Vid. supra* pp. 91–92. Por otra parte, Pablo también se presenta en las epístolas como "apóstol" (1 Cor 1, 1; 2 Cor, 1, 1; Gál 1, 1; Efe 1, 1; Col 1, 1) y, secundariamente, como "siervo" (Rom 1, 1; Fil 1, 1).

[245] *Vid.* Ac 1, 21–22.

[246] EBV sólo porta la primera parte: *"chiamato christo"* (*vid.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 254–255), lo que lleva a ciertas perplejidades si se tiene en cuenta la propia negación de Jesús de ser él el Mesías: *vid.* S. Abdul–Ahad – W.H.T. Gairdner, *op. cit.*, p. 36.

en EBS es que él no es el Mesías[247], sino que éste vendrá tras él. La palabra griega Cristo es la traducción del hebreo Mesías[248], por lo que resulta lógica esta apelación clarificatoria[249].

El "apóstol Bernabé", "autor" del Evangelio que lleva su nombre, no puede utilizar esa denominación para Jesús; sí es utilizada, en cambio, por otras personas, los cristianos, denominados de tal forma que ya desde este proemio –al igual que Fray Marino en el prólogo– se establecen las distancias con ellos. Así, se hace referencia a otro de los temas fundamentales del *Evangelio de Bernabé*, la falsificación de la vida y el mensaje de Jesús con posterioridad a su desaparición del mundo. Esta falsificación comienza, precisamente, con aquéllos que atribuyen el título de Cristo a Jesús[250].

---

[247] *Vid. infra*, pp. 514–529.

[248] *Vid.* "Mesías", *Diccionario de la Biblia*, Köln, 1951; trad. esp. Barcelona, 1963, c. 1241.

[249] Aunque sólo unas líneas más adelante habla del "profeta JesuChristo", esta forma, que aparece únicamente en esta ocasión en el texto, podría hacer referencia de forma refleja a la estructura nominativa de Jesús ya consagrada desde los escritos neotestametarios, especialmente desde la estructura de las epístolas paulina sobre las que se basa el proemio. *Vid.* Rom 1, 7, 8; 3, 21; 1 Co 1, 3 *et passim.*

[250] Para un análisis de esta cuestión, *vid. infra*, pp. 487–494.

El mensaje del apóstol, de carácter universal al dirigirse "a todos aquéllos que habitan sobre la tierra", comienza con el deseo de "paz y consolación". Las estructura bimembre de la expresión es común a las epístolas canónicas, si bien éstas portan generalmente la pareja "gracia y paz"[251]. La palabra consolación podría hacer referencia a Ac 4, 36, donde se da la interpretación del nombre de Bernabé como "hijo de la consolación"[252]. Puede tratarse de nuevo de un reflejo casi exacto de la estructura de las epístolas, aunque Cirillo señala que esta pareja suele aparecer como fórmula establecida en las cartas de los musulmanes[253].

Después de la presentación, el apóstol comienza recogiendo el anuncio de la visita al mundo de Dios mediante su profeta[254] y las consecuencias que ha tenido tal venida: que muchos hombre, por mediación del diablo, predican una doctrina apartada de las enseñanzas del profeta de Dios. Los puntos fundamentales de tal errónea doctrina, tal y como son enunciados en el prohemio, son:

---

[251] *Vid.* Rom 1, 7; 1 Co 1, 3; 2 Co 1, 2; Ga 1, 3; Efe 1, 2; Fil 1, 2; Col 1, 2.

[252] *Vid. supra*, pp. 83–86.

[253] *Op. cit.* p. 133.

[254] *Cfr.* Lc 7, 16: "Se apoderó de todos el temor y glorificaban a Dios diciendo: Un gran gran profeta se ha levantado entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo".

– Llamar a Jesús hijo de Dios.

– Repudiar la circuncisión.

– Permitir toda clase de comida y bebida.

Tales puntos resultan muy claros en su exposición y no son más que la explicitación de la doctrina que los anteriormente citados cristianos predican. Estos puntos como contrarios a una fe verdadera pueden ser explicados desde el punto de vista islámico.

El primer punto es un tema clásico en toda la polémica islámica anticristiana: ya el Corán reprocha severamente a los cristianos el llamar a Jesús "Dios" o "hijo de Dios"[255], cuando éste no es sino un ser humano, un servidor de Dios y un profeta[256]. El islam rechaza totalmente la noción de la hipóstasis divina de acuerdo con su pilar fundamental acerca de la unicidad de Dios, por lo que la idea de la Trinidad cristiana resulta para el musulmán algo totalmente incomprensible y

[255] *Vid.* Q IV, 171; V 17, 72; IX 30, 31; XIX 34–35.

[256] *Vid.* para "servidor de Dios" Q III, 73; IV 170; XIX, 31; XLIII 57–59. Para "profeta", Q II 130; III 78; IV 161; XLII 11; XXXIII 7. *Cfr.* H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960, pp. 39–43, 89–92; M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959, pp. 84–85.

una abominación hacia Dios[257].

Por lo que se refiere a la prohibición de comer ciertos alimentos considerados como impuros[258], el Corán[259] retoma las prescripciones generales judaicas presentes en el Antiguo Testamento[260]. Este punto es, como el anterior, común en la polémica islámica anticristiana y parte de la misma base: los cambios que los cristianos han efectuado en la religión de Jesús, que, según los autores islámicos, como seguidor y continuador del mensaje dejado por Moisés profesaba el

---

[257] Si bien la idea sobre la Trinidad expresada en el Corán responde más bien a un triteísmo compuesto por Dios, Jesús y la Virgen María (Q V, 116) y no al dogma tal y como lo conciben los cristianos. Así Q V, 73: "Son infieles quienes dicen: 'Dios el es el tercero de una tríada'" ("...cette formule ne dénonce rien d'autre que le trithéisme: il y a Dieu [Allah] et avec lui deux autres 'associés' qui forment ensemble une triade. C'est ce qui explique pourquoi les musulmans accusent les chrétiens d'être des 'associateurs' [*mushrikun*], c'est à dire des polythéistes"; R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, 1980, p. 20). Los exégetas posteriores sí comprendieron mejor los componentes del dogma y lo atacaron ferozmente; *vid. El Corán*, ed. de Juan Vernet, Barcelona, 1983, p. 118n.; J. Abd-el-Jalil, *María y el Islam*, Madrid, 1954.

[258] *Vid.* art. "Pureté et impureté", *Dictionnaire de la Bible*, Paris, t. IX, cc. 459-528.

[259] Pasajes sobre la prohibición de alimentos en el Corán: II 167, 173; V 3; VI 145; XIV 115; XVI, 116. *Vid.* A. J. Katsh, *Judaism in Islam. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries. Suras II and III*, New York, 1954, pp. 121-130.

[260] *Vid.* Lev 11; Deut 14, 3-21.

estricto unitarismo de Dios y respetaba los preceptos dejados por aquél en su Torá.

Entre estos preceptos dejados por Moisés se encuentra también el tercero de los puntos que el apóstol Bernabé señala como uno de los desvíos que los cristianos practican con respecto al mensaje legado por Jesús: el rechazo de la circuncisión, señalada como "mandada de Dios in eternum"[261].

Esta fórmula que emplea EBS equivale, como se desarrollará más tarde en el interior del *Evangelio*, a un pacto que Dios ha establecido durante la eternidad con los hombres[262]. Sin embargo, esta identificación conlleva el problema religioso de la equivalencia teológica entre el rito de la circuncisión y la alianza eterna con Dios. Esta equivalencia, expresada fundamentalmente en Gén 17, 11.14, supone que la circuncisión es la prueba de la alianza, puesto que introduce al

[261] *Vid.* capítulos 22, 23. Los autores medievales cristianos, empero, reconocían que la circuncisión borraba el pecado original y podía conducir al cielo, aunque no por el acto, sino como señal de la fe en Cristo y recuerdo de la Pasión. *Vid.* S. Tomás, *Summa Theologica*, III, 69, 7 ad 2, 4 ad 4; 70 4c.

[262] EBV, por su parte, ya lo señala en el propio proemio del apóstol Bernabé al utilizar la fórmula "pato di dio im sempiterno"; *vid.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 254 (*vid.* también pp. 135–136).

individuo en el pueblo elegido, el judío[263].

Sin embargo, esta equivalencia es totalmente ajena al islam. El Corán no hace mención alguna a la circuncisión, si bien su práctica se mantiene a través de los siglos, aunque en modo alguno relacionada con la alianza de Dios, que en el islam es el pacto primordial (Q III 81; VII 172; XXXIII 7). La circuncisión queda, en todo caso, como una referencia testimonial a la vida de Abraham[264].

---

[263] La práctica de la circuncisión se remonta a la más remota antigüedad, probablemente a la prehistoria (*Cfr.* J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 229). Según la historia bíblica, Dios, que había hecho salir a Abraham de su tierra, le impuso un nombre nuevo y le exigió la circuncisión como condición de la Alianza entre ambos y, así, separarle de los incircuncisos (Gén 17, 1–13, 26–27); Abraham continuó esta condición con su hijo Isaac y la exigencia se mantiene en el Levítico (Lev 12, 3) y en el Nuevo Testamento, aunque modificándose con el fundamental paralelismo neotestamentario del bautismo (*vid.* O. Cullmann, *Des sources de l'évangile a la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969; trad. esp., Salamanca, 1972, pp. 204–220). De este modo, Juan el Bautista y Jesús fueron circuncidados pasados ocho días de su nacimiento y recibieron los nombres indicados a sus padres por el ángel cuando fueron concebidos (Lc 1, 59; 2, 21). Pero este rito exterior no justifica por sí solo al hombre, sino que la marca exterior debe también producirse en el corazón (Deut 30, 6; *cfr.* Jer 4, 4; 6, 10; 9, 25); *vid.* R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Paris, 1958 (Trad. esp. Barcelona, 1985[3]), pp. 83–86; D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris, 1976[2], pp. 462–464.

[264] *Vid.* "*Mithak*", *E. I.*[2], vol. VII, París–Leiden, 1991, pp. 187–188; L. Gardet, "Les noms et les status. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam", *Studia Islamica*, V (1956), p. 67; L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 135–136; E. Giustolisi – G. Rizzardi, *Il Vangelo di Barnaba. Un vangelo per i musulmani?*, Milano, 1991, p. 6.

La circuncisión es un rito que, pese a ser practicado en los países islámicos, no tiene fuente coránica, sino de *hadices*. Es, sin embargo, un elemento propio de la sociedad islámica que es susceptible de ser usado en ciertas condiciones como prueba de la pertenencia a un grupo elegido[265]. En este sentido, en la polémica islámica anticristiana, será utilizado como elemento diferenciador con respecto a los cristianos. Especialmente en las obras moriscas de polémica se comprueba cómo se hace de la circuncisión uno de los argumentos de choque principales contra los cristianos, que, una vez más, son acusados de no seguir los preceptos de Dios[266].

Precisamente una de las acusaciones que más frecuentemente solían llevar a los moriscos ante el temido tribunal de la Inquisición era el que estaban circuncidados y circuncidaban a su vez a sus hijos, con lo que se mantenían en la fe de del islam[267]. La circuncisión deviene un elemento de diferenciación importantí–

---

265 "En el Norte de Africa [la circuncisión] es señal sociológica de pertenencia al Islam", M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 454n.

266 *Ibidem*, sobre el ataque de los musulmanes a los cristianos acerca de que Jesús hizo lo que éstos les reprochan, circuncidarse, y la respuesta doctrinal de éstos basándose en San Pablo.

267 *Vid.* L. Cardaillac, *Moriscos y ...*, pp. 284–285

simo en las relaciones entre la sociedad cristiana hispana y su minoría morisca[268], y ésta es sentida por parte de los autores moriscos como una parte más de su identidad como creyentes islámicos, de manera que la frecuente acusación hacia los cristianos como incircuncisos cobra su plena dimensión en los social y en lo religioso.

Pero este tema de la circuncisión presentada como mandato y pacto de Dios con los hombres puede relacionarse también con otro de los principales temas presentes en el proemio del apóstol Bernabé: el ataque contra Pablo por ser uno de los principales propagadores de estas falsas doctrinas. En efecto, en la Epístola a los Gálatas se pone en cuestión por parte de Pablo el valor eterno de la Ley de Moisés después de la proclamación del Evangelio. La nueva creación de Dios[269] que ha traído Jesús es lo que da validez a la fe, y no la circuncisión

---

[268] Valga como ejemplo el caso de Alonso Vázquez de Acuña, cristiano viejo que en 1545 ha de circuncidarse por prescipción médica, y se hará la operación ante notario, quien extiende un acta para dar fe y para que al paciente no lo tomen por morisco; *vid.* B. Vincent, "Los moriscos y la circuncisión", en: *Id.*, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987, pp. 86-87.

[269] Gál 6, 15.

practicada hasta entonces[270]. Dentro de la línea general del ataque a Pablo, se hace de este punto fundamental de su doctrina un blanco especial de controversia.

Si bien en el islam el tema de la circuncisión no alcanza la envergadura teológica que posee en el judaísmo y, por su confrontación, en el cristianismo paulino, sí alcanza, mediante su aplicación polémica antipaulina y anticristiana, un marcado carácter de pertenencia a la fe verdadera. Si en la tradición islámica la circuncisión recuerda la vida de Abraham, en el *Evangelio de Bernabé* se retrotrae explícitamente el mandato de Dios hasta Adán, creando así un paralelo teórico con el pacto coránico establecido por Dios con la raza adámica[271]. Es un argumento consuetudinario y polémico que el *Evangelio de Bernabé* adecúa a sus propósitos, convirtiéndolo en teológico.

Por lo que se refiere a la designación de Pablo[272] como uno de los principales propagadores de estas doctrinas apartadas del verdadero mensaje de Jesús,

---

[270] *Vid.* Gál 5, 2–12; *vid.* también sobre la incorporación de los gentiles a la Iglesia sin cumplir con el rito de la circuncisión, 2, 1–21; Rom 2, 25–29; Efe 2, 11–21.

[271] *Vid. supra*, n. 263.

[272] Con respecto al que, lógicamente, dice sentir un "grande dolor", como correspondería al sentir de su antiguo compañero de viajes.

EBS entra dentro de una línea de antipaulinismo casi tan antigua como el propio cristianismo y que es común a la tradición judeo–cristiana y al islam.

La oposición a Pablo comienza desde el momento mismo de su predicación, cuando los cristianos judaizantes, como se observa en la Epístola a los Gálatas, difieren del predicador de Tarso en el valor que hay que conceder a la Ley de Moisés y a las tradiciones de los pasados después de la promulgación del Evangelio. Para ellos éste es la continuación de la Ley, mientras que para Pablo es una "nova creatura". Esta diferencia, que se sitúa en el mismo núcleo teológico del cristianismo, se aplicará al tratamiento para con los gentiles conversos al cristianismo: para los judeo–cristianos, aquéllos debían seguir las leyes y las costumbres que se habían mantenido a lo largo de los siglos y, por tanto, debían circuncidarse. Pablo cree que los anteriormente paganos están libres de estas obligaciones y que es por la fe y no por las antiguas leyes por lo que se ingresa en la comunidad de Dios y se alcanza la salvación. Él piensa que a estos nuevos fieles no les afecta el "evangelio de la circuncisión" que predican los judeo–cristianos[273]. Por su parte, los judaizantes piensan que Pablo es un falso apóstol.

---

[273] *Vid.* Ga 5, 2–12; 6, 12–13. Para el planteamiento de esta cuestión en la llamada "Asamblea de los Apóstoles" *vid. supra*, pp. 87–89.

Es en esta cuestión en la que reside el origen de la querella antipaulina. Las comunidades judeo–cristianas, especialmente aquéllas que se separaban de los núcleos principales del cristianismo para desarrollar su modo de concebir la doctrina aislados del mundo, acogerán este ataque contra la visión universalista de Pablo y lo considerarán como un falso apóstol que se ha apartado de la Ley[274], visión que también se extenderá entre las escuelas gnósticas y las obras posteriores de los autores judeo–cristianos[275].

Esta polémica antipaulina la retoma el islam prácticamente desde sus inicios, pues varios de los puntos en los que Pablo consideraba superadas las leyes mosaicas entran también en conflicto con las creencias islámicas. Así, desde los más antiguos autores, Pablo es considerado como la cabeza y el propagador de los errores

---

274 Ireneo de Lyon recoge el testimonio de que entre la comunidad de los ebionitas, Pablo era considerado como un apóstata de la Ley ("Solo autem eo quod est secundum Matthaeum, Evangelio utuntur, et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes", *Adv. Haer.*, 1, XXVI, 2, cc. 686–687).

275 Una especial virulencia en los ataques puede encontrarse en los textos pseudoclementinos: *vid.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 137–139; A. Salles, "La diatribe antipaulinienne dans 'le Roman pseudo–clémentin' et l'origine des 'Kerigmes de Pierre'", *Revue Biblique*, 64 (1957), pp. 516–551. Para una historia y evaluación del antipaulinismo en los primeros siglos del cristianismo *vid. Àtti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari. "Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e II secolo"*, número monográfico de *Ricerche storico–bibliche*, 2 (1989).

principales que sostienen los cristianos[276].

Al-Kalbī[277] ofrece un retrato de Pablo como un falso que se finje cristiano para introducirse en las iglesias cristianas y falsificar el Evangelio. Los primeros cristianos, que habían seguido hasta entonces la religión del islam –la predicada por Jesús–, se vieron confundidos por la predicación llena de innovaciones de Pablo. Tal predicación será continuada por sus discípulos Nestorius, Santiago y Malkan, que constituirán el origen de las tres iglesias cristianas orientales.

Tal línea de relato la recogerá Al-Qarafī[278], quien añade sin embargo un cuarto discípulo, Mumin, que se apartará de las innovaciones de Pablo y seguirá solo su propio camino. Treinta de sus descendientes se convertirán con el tiempo al islam, formando parte de la primitiva comunidad de creyentes.

Un relato más amplio de la visión antipaulina lo ofrece el controverti–

---

[276] *Vid.* M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia Crítica de las religiones*, Madrid, 1928, t. III, pp. 41–42.

[277] GAL, t. I, p. 144; S. M. Stern, "'Abd Al–Jabbar's Account of how Christ's Religion was falsified by the addition of Roman Customs", *Journal of Theological Studies*, 19 (1968), p. 178.

[278] GAL, t. I, p. 481, *Supplementband* I, p. 665; S. M. Stern, *ibid.*, pp. 180–182.

do ʿAbd al–Jabbār[279]. Tomando como base la figura de Pablo presentada en los Hechos de los Apóstoles ʿAbd al–Jabbār ofrece una versión diferente de la vida y carácter de Pablo[280].

Después de haber perseguido a los cristianos y tras volver a Jerusalén de un viaje, toma partido por los cristianos, a quienes aconseja apartarse de los judíos y atraerse a los gentiles. Llevado por los judíos ante el gobernador romano, Pablo se declara "romano"[281] en el sentido de practicante de la religión de los romanos.

[279] La publicación y el estudio conjunto de los textos de 'Abd Al–Jabbar por parte de Shlomo Pines y de S. M. Stern en la década de los sesenta provocó entre ambos autores una inusitada controversia que hoy está lejos de haberse resuelto. El núcleo de la polémica radica en la interpretación del origen de ciertos pasajes islámicos acerca del cristianismo que desarrolla 'Abd al–Jabbar: mientras que Pines los ve influidos por alguna secta judeo–cristiana, Stern los considera extraídos de alguna desconocida fuente evangélica del tipo de los evangelios apócrifos o bien de algún cristiano convertido al Islam. *Vid.* S. Pines, "The Jewish Christians of the early centuries of Christianity according to a new source", *Proceedings of The Israel Academy of Sciences and Humanities*, 13 (1960), pp. 237–310; S. M. Stern, "Quotations from apocryphal Gospels in ʿAbd al–Jabbār", *Journal of Theological Studies*, 18 (1967), pp. 34–57; *Id.* "New light on Judaeo–Christianity?: the evidence of ʿAbd al–Jabbār", *Encounter*, 28 (1967), pp. 53–75; *Id.* "ʿAbd al–Jabbar's account of how Christ's religion was falsified by the adoption of Roman customs", *Journal of Theological Studies*, 19 (1968), pp. 128–185; resumen y evaluación de la controversia en E. Bammel, "Excerpts from a new Gospel?", *Novum Testamentum*, 10 (1968), pp. 1–9.

[280] *Vid.* S. M. Stern, "ʿAbd al–Jabbār account...", pp. 137–141.

[281] *Cfr.* Ac 22, 27.

El gobernador lo envía a la capital de imperio, Constantinopla en el relato, y allí Pablo adopta convencido la religión romana. Será también allí donde comenzará a declarar abolidos en nombre de Jesús los preceptos de la Ley de Moisés, en especial la circuncisión, la prohibición de alimentos y las abluciones rituales. Predicará el ascetismo a ultranza de Jesús y será allí donde lanzará al fin el mensaje de que Jesús había resucitado.

Pese a los abundantes excesos imaginativos y errores históricos que contiene el relato de ʿAbd al–Jabbār[282], éste nos da una idea bastante clara de lo que es la visión islámica sobre Pablo: un impostor que ha aprovechado la predicación por parte de Jesús del verdadero mensaje de Dios para introducir y propagar unas innovaciones que son totalmente contrarias a la ley divina[283].

---

[282] El hacer de Constantinopla la capital de todo el imperio romano no es el único error: también se puede leer que San Pablo muere exactamente igual que San Pedro o que los nombres de los emperadores romanos son confundidos. *Vid.* L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 136.

[283] Innovaciones que pueden ir, según el autor al que se atienda, desde las de mayor envergadura teológica hasta la introducción de innovaciones litúrgicas como la misa o la veneración de las imágenes. Es el caso, por ejemplo, de Al–Ḍimašqī; *vid.* GAL, t. II, p. 161, *Supplementband* II, p. 161; S. M. Stern, "ʿAbd al–Jabbār account...", p. 181.

Finalmente el polemista hispanotunecino ʿAbd Allāh al-Tarŷumān, antes de su conversión al islam Fra Anselm Turmeda[284], pese a no tratar específicamente en su obra sobre San Pablo, sí recoge algunas opiniones sobre él, como el mentar su pasado de perseguidor de cristianos bajo las órdenes de unos "reyes de Roma"[285], así como la antigua acusación de que Pablo no había visto a Jesús, que ya le habían lanzado sus adversarios[286].

Ésta será la tradición islámica antipaulina que, intacta, llegará en los

---

[284] *Vid. supra* p. 11.

[285] *Vid.* M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, pp. 139, 284.

[286] *Ibidem*, p. 284. Pablo reivindica, por contra, enérgicamente el título de apóstol por haber visto a Jesús glorioso camino de Damasco (1 Cor 9, 1) y ha recibido de él el encargo del apostolado entre las naciones (Gál 1, 11-16). No es apóstol en su calidad de testigo de testigo del Jesús terrestre -y por eso el autor de los Hechos de los Apóstoles evita de ordinario darle este título (definido en Ac 1, 21-22)-, sino en virtud de su carácter de testigo de Jesús resucitado (1 Cor 15, 5-8): *vid.* D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1979, p. 55. La Asamblea de Jerusalén pondrá de manifiesto la colegialidad del apostolado en sentido amplio al acoger no sólo a los doce, sino a todos los que habían recibido el mandato de Cristo (Ac 15; Gál 2, 1-10). Un uso más amplio del término se hará al aplicarlo a los enviados de las Iglesias (2 Cor 8, 23), concibiéndolo entonces como algo transitorio, distinto de la concepción del apostolado permanente. *Vid.* L. M. Dewailly, "Notes sur l'histoire de l'adjectif apostolique", *Mélanges de Science Religieuse*, 5 (1948), pp. 141-152; L. Cerfaux, "Pour l'histoire du titre *Apostolos* dans le Nouveau Testament", *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1960, t. III, pp. 185-207; K. H. Schenkle, "Ministerios", *Teología del Nuevo Testamento*, Barcelona, 1978, t. IV, pp. 278-325; J. Delorme (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974 (trad. esp. Barcelona, 1975).

siglos posteriores a mudéjares y moriscos en la Península Ibérica. Así, será plasmada una leyenda que recoge los puntos principales de esta tradición: se trata de la "Desputa de la Unidad" o "Desputa de los K^{i}risti^{y}anos"[287].

La leyenda, atribuida a Ibn 'Abbas, compañero del Profeta, tiene como personaje protagonista a "Pablo el Judío". Su principal responsabilidad es el haber negado la unidad de Dios predicada por Jesús y haber introducido *motu propio* la noticia de la divinidad de Jesús y la Trinidad; pero, junto a este apartamiento principal, Pablo también introdujo otros desvíos de la fe de Jesús, como son el abandonar las abluciones y las oraciones rituales o el permitir toda clase de alimentos, apartándose de las prohibiciones prescritas[288].

---

[287] Los manuscritos en los que, con ligeras variantes, está recogida esta historia son los manuscritos V 7 y T 12 de la Real Academia de la Historia y el manuscrito número 4944 de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Vid.* E. Saavedra, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excmo. Señor Don Eduardo Saavedra*, Madrid, 1878, p. 171; L. Cardaillac, *Moriscos y ...*, p. 149.

[288] Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 4944, ff. 36v. – 40v. *Vid.* L. Cardaillac, *Moriscos y...*, pp. 149–150, 317, 329–331. También en el exilio mantendrán los moriscos estos postulados: "Los quatro ebanjelistas contenidos, / Jacob el Çebedeo, Tomás, Pablo, / faltándoles constançia en sus sentidos / sin los demás con otros que no entablo, / hacen conçilio çiegos y atrebidos; / guiados y engañados del diablo, / hordenaron la missa y sacramento, / sin horden ni Raçón ni fundamento", *Vid.* L. F. Bernabé Pons, *El Cántico Islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, p. 189.

El consuelo del autor de la leyenda es que un grupo de los primeros cristianos no siguió estas nuevas pretensiones de Pablo, acogiéndose a la nueva fe enseñada por Jesús. Este grupo fiel que se mantiene en la religión de Dios será el antecesor de los musulmanes posteriores; así, los moriscos se proveen, dentro de la polémica religiosa, de unos antepasados que desvelan desde los orígenes las herejías en las que se han fundado los cristianos.

Así, puede comprobarse cómo la polémica islámica antipaulina se extiende desde los albores del islam y llega con todos sus componentes hasta los siglos posteriores. En este sentido, el autor islámico del *Evangelio de Bernabé*, acogido sucesivamente bajo las identidades de Fray Marino en el prólogo y del propio apóstol Bernabé en el proemio, habla con perfecto conocimiento de causa en lo que se refiere a su postura contra Pablo. Es toda una tradición la que asoma tras esas dos menciones acusatorias: la islámica, que sostiene el papel de Pablo como propagador de una doctrina errónea, el mismo papel que sostiene el *Evangelio de Bernabé*.

El proemio continúa relacionando a Pablo con el escrito que más adelante sigue: es precisamente a causa de su predicación plagada de errores que

"Bernabé" escribe el Evangelio[289], definido taxativamente como

> "...aquella verdad que yo he visto y oydo en la conversación que he tenido con Jesús, ..."[290]

El apóstol Bernabé, entonces, plantea su Evangelio como la plasmación de un testimonio directísimo sobre la vida y las enseñanzas de Jesús[291], recogiendo así la antigua acusación contra Pablo de no haber conocido a Jesús[292]. Queda así contrapuesta la validez del *Evangelio de Bernabé*, en cuanto testimonio de un discípulo directo de Jesús, con la falsedad de la doctrina de Pablo, en cuanto imaginaciones de alguien que no tuvo conocimiento pleno de Jesús.

---

289 *Cfr.* 1 Ju 2, 26: "Os escribo esto a propósito de los que pretenden extraviaros".

290 *Vid.* vol. II, p.

291 En el sentido, por ejemplo, de 1 Ju 1–5: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida –porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó–, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis en comunión con nosotros. (...) Éste es el mensaje que de Él hemos oído, y os anunciamos que Dios es luz y que en Él ni hay tiniebla alguna".

292 *Vid. supra* n. 286.

El final del proemio va dirigido de nuevo a ese receptor universal al que se apelaba al principio: el *Evangelio de Bernabé* está destinado a eludir el engaño de Satanás y conseguir la salvación eterna mediante el servicio a Dios. Este propósito universal de salvación, suscribible tanto por el cristianismo como por el islam, tiene, sin embargo, un enemigo, aquéllos que predican contra lo que contiene el *Evangelio*:

> "Pero guardaos de aquéllos que os predican en contra de lo que yo escribo".

Esta advertencia[293] vuelve a prevenir al lector en contra de los cristianos: solamente aquéllos que siguen a Pablo y a sus innovaciones introducidas en el mensaje de Jesús pueden criticar el mensaje verdadero que sigue a continuación, atestiguado por el testimonio del apóstol.

De esta forma, el prohemio del apóstol Bernabé queda articulado doblemente: por un lado, responde formalmente, *mutatis mutandis*, a las Epístolas

---

[293] Advertencia muy semejante a la que aparece en Gá 1, 9: "Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema".

neotestamentarias y, de hecho, son varios los paralelos que se establecen con ellas; por otra parte, queda articulado como un testimonio unidireccional al presentar el testimonio directo de la vida y mensaje de Jesús para responder a la "iniqua doctrina" que Pablo y otros han extendido sobre el profeta de Dios.

La doctrina emplazada por Jesús no es la de Pablo, sino la de este *Evangelio*; es la fe eterna, la del islam, la contenida en estas páginas para demostrar que el mensaje de Dios es inmutable. El "apóstol Bernabé" presenta al islam desde una perspectiva protoislámica para indicar, con el testimonio de los verdaderos seguidores de Jesús, dónde está la voluntad de Dios y dónde la herejía.

3. *El texto evangélico.*

I. *Infancia de Jesús*

El *Evangelio de Bernabé* dedica sus nueva primeros capítulos a la concepción, nacimiento e infancia de Jesús, aproximándose en general al orden establecido por Lucas 1–2 y Mateo 1–2, si bien han sido totalmente eliminadas las genealogías de Jesús presentadas en Mt 1, 1–17 y Lc 3, 23–38.

I.1. Anunciación a María.

La anunciación por parte del ángel Gabriel a María, que en Lucas se halla entrelazada con el anuncio del nacimiento de Juan Bautista, se encuentra en el *Evangelio de Bernabé* aislada. Es el primer paso dentro de la línea empleada en EB consistente en eliminar toda traza del Bautista. Los pasajes referentes a éste que aparecen en los evangelios canónicos serán sistemáticamente aplicados a Jesús.

A María le son añadidas dos características particulares en el *Evangelio* que no aparecen en los canónicos: es de la casa de David y de la tribu de Judá. Si bien Lucas entronca directamente en José la ascendencia davídica[294], Bernabé hace recaer sobre María tal ascendencia de forma primordial[295].

Al haberse eliminado las genealogías de Jesús, es en María en quien se focaliza la ascendencia desde David. Esta atención sobre el linaje de María, no es, ni mucho menos, algo original del *Evangelio de Bernabé*. En varios evangelios apócrifos puede encontrarse una particular atención a la vida de María con anterioridad a la anunciación del ángel y una peculiar insistencia en su pertenencia a una línea davídica[296].

María es también descrita según sus características morales: vive con

---

[294] Lc 1, 27; 2, 4.

[295] La ascendencia davídica parece recaer también en José de forma secundaria al ser nominado en el capítulo 2 como "un compañero de su linage" (EBV: "*della stirpe sua*"). Tal denominación, sin embargo, conlleva el problema de la identificación de José. La traducción que realiza L. Cirillo ("Un compagnon de sa race") puede resultar equívoca pues no responde al carácter familiar del término "linage"/"stirpe". Es posible que tal denominación haga referencia a la creencia, extendida en el mundo islámico de que José era primo de María; *vid.* por ejemplo, Ibn al-Aṯīr (siglos XII-XIII), *Al-Kāmil fī-t-Tārīj*, Beirut, 1978, pp. 175-176.

[296] *Vid.* A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 130-141, 178-188, 239-246.

santidad, está libre de cualquier reprensión y su vida está ocupada de ayuno y oración. Estas características, también extensibles a José[297], avanzan las grandes líneas de la perfección moral según el *Evangelio de Bernabé*: el temor a Dios, el ayuno y la oración[298].

I.2. Alocución del ángel.

Al comienzo de la alocución de Gabriel, EB introduce dos modificaciones fundamentales en relación con los evangelios canónicos: no menciona los títulos cristológicos de "Hijo del Altísimo" y de heredero del trono de David (Lc 1, 32), para conferirle el título de "Profeta".

Esta denominación, que se complementa perfectamente con la ausencia de las genealogías de Jesús, le atrae de manera decidida hacia una visión islámica.

---

[297] *Vid.* Capítulo 2.

[298] Tales características concretas aplicadas a la Virgen María no aparecen como tales en los evangelios canónicos. Su carácter general como rasgos principales de virtud no permiten establecer ninguna fuente concreta. Un paralelo puede encontrarse, por ejemplo, en el *Evangelio del Pseudo Mateo*: "Esta era la norma de vida que se había impuesto [María]: desde la madrugada hasta la hora de tercia hacía oración; desde tercia hasta nona se ocupaba en sus labores; desde nona en adelante consumía todo el tiempo en oración hasta que se dejaba ver el ángel del Señor, de cuyas manos recibía el alimento" (A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 187–188).

Al eliminar del texto la línea genealógica –apenas sugerida por la ascendencia de María–, el *Evangelio de Bernabé* incluye a Jesús dentro de una línea cronológica profética. Al igual que en el islam[299], EB va citando a lo largo de su discurso una serie de profetas enviados por Dios que intentan enseñar al pueblo de Israel el recto camino: de éstos Jesús se significará, entre otras cosas, por ser el último antes de la llegada del Mesías verdadero.

En este sentido se define la misión que el ángel Gabriel otorga a Jesús: "mandará el pueblo de Israel y le encaminará en su ley y verdad de coraçón"[300]. Jesús es portador de un mensaje divino dirigido al pueblo judío que debe hacer que éste emprenda el camino de la Verdad.

La pregunta que María realiza al ángel es la misma que la de los evangelios canónicos[301], pero no así la respuesta de Gabriel: si en Lucas queda

---

299 *Vid.* Q II, 254; II, 285; III, 74; VI, 93; XVII, 57; XIX, 42; XXI, 7; XXI, 8; XXI, 25; XXXIII, 39.

300 En el mismo sentido que los evangelios canónicos recogen para Juan Bautista en Lc 1, 16–17: "...y a muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor su Dios, y caminará delante del Señor en el espíritu y poder de Elías para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a la prudencia de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto".

301 Lc 1, 34.

plenamente afirmada la naturaleza divina del engendrado y sólo secundariamente el carácter virginal del engendramiento[302], en el *Evangelio de Bernabé* queda totalmente eliminada cualquier alusión a la divinidad centrándose exclusivamente en la fecundación virginal de Jesús por voluntad de Dios. La volición divina actúa, así, en lo que compete a la naturaleza virginal de la madre de Jesús como signo manifiesto de la especial condición profética de su hijo y nunca como otorgadora de cualquier especie divinizadora a Jesús.

I.3. Carácter humano de Jesús.

Este desplazamiento de la naturaleza de la voluntad de Dios resulta acorde con la visión islámica de la anunciación a María en una doble vertiente: por una parte la afirmación rotunda en este pasaje de la omnipotencia de Dios ("María, poderoso es Dios ... Porque a Él todo le es posible"), que se recoge en el Corán señalando el carácter vivificador de la palabra creadora de Dios:

> "Ella dijo: 'Señor mío: ¿Cómo tendré un hijo si no me ha tocado ningún mortal?'. Él dijo: 'Así: Dios crea lo que quiere. Cuando

---

[302] Lc 1, 35: "El ángel le contestó y dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios".

decreta algo, sólo dice: ¡Sé!, y es'". (Q III, 42/47)

Por otra parte, la respuesta del ángel Gabriel en el sentido de la creación de "un hombre sin hombre", pone en estrecha relación la creación de Adán con la de Jesús como las resultantes de la palabra creadora de Dios. Jesús ha nacido, al igual que Adán, del polvo por la voluntad de Dios[303]. Si bien esta idea se encuentra con cierta frecuencia en el cristianismo antiguo[304], tal desarrollo particular parece propio del islam, especialmente en su vertiente polémica anticristiana. Los manuscritos polémicos de los autores moriscos comentan con insistencia esta relación de Adán y Jesús como prueba manifiesta de un plan preestablecido de la voluntad de Dios.

---

[303] Q III, 52/59. *Vid.* D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris, 1976, pp. 213–217.

[304] *Vid.*, por ejemplo, Ireneo, *Contra Haer.*, III, 21, 10 (*P. G.*, VII, 954–955): "...Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra, et de adhuc virgine ('nondum enim pluerat Deus, et homo non erat operatus terram' [Gén 1, 5]) habuit substantiam; et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei ('omnia enim per ipsum facta sunt' [Jn 1, 3]), et sumpsit Dominus limum a terra, et plasmavit hominem: ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens ex Maria, quae adhuc erat Virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis". *Vid.* también Casiano, *De Incarnatione Christi*, VII, 6 (*P. G.*, L, 214); S. Agustín, *Sermones*, CXLVII, 2 (*P. L.*, XXXVI, 2031); Pseudo-Clemente, *Homilia*, III, 20 (*P. G.*, II, 123); Epifanio, *Adversus Haereses*, I, 2, xxiii, 1 (*P. G.*, XLI, 299). La idea ya se encuentra de forma latente en San Pablo: *vid.* Col 1, 15–16; 1 Cor 15, 45–47; Rom 5, 12–20.

El que Jesús tenga una concepción virginal, sin otra intervención humana, es en el islam, sí, un hecho prodigioso, pero que no eleva al hijo de María más allá de la condición de hombre señalado por Dios, condición inaugurada por Adán:

(...)
que es creaçión de Dios, y assí deçimos
espíritu de Dios Adán se nombre,
y Cristo en consiguiente prosseguimos
de la ynterior causa es el Renombre,
que fue della criado conçedimos,
sin junta de barón fue conçebido,
y assí el nombre de Adán tiene adquirido.

(...)
y esto por serles ocasión los padres,
con sola boluntad de Dios eterno,
de aqueste enjendramiento con las madres,
empero Adán y Cristo en buen gobierno
careçen de lo dicho en tener padres;
dirémosle obra sola del Eterno,
siendo Espíritu suyo conoçido

con que Adán y Cristo sólo an sido.[305]

El alegato de Gabriel, pues, incide por segunda vez de forma categórica en el carácter plenamente humano de Jesús. La creación de Jesús es totalmente paralela a la de Adán puesto que la volición divina actuó de forma similar en ambos, insuflando el Espíritu de Dios en el mundo y dándole vida[306]. Se está comenzando a hablar de un hombre especial engendrado por María, pero no de una naturaleza divina encarnada en un hombre. Reconocido y asumido el hecho

[305] Ybrahim Taybili, *Contradictión de...*, ff. 28v.–29r. (*vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, p. 168 [también pp. 169–174]). En el manuscrito número 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid se lee (f. 152 v.): "con la qual benida supo la jente que era el çaydi [Señor] ʿEça criatura de Dios como las demás, y sólo particulariçado con aber ssalido de hembra solamente sin barón, para que se considere el poder de nuestro sseñor quán anplio y cunplido es, pues como tal poderosso crio a nuestro padre Adán y le dio sser sin ynterbenir en ello obra de barón ni hembra, y sacó a la hembra ques nuestra madre Eba de la costilla del hombre sin ynterbenir hembra, y después crio las demás criaturas ynterbiniendo barón y hembra, y abiendo criado barón sin hembra, y barón y hembra del barón, y barones y hembras de barón y hembra, quedaba por criar el salir de hembra barón sin ynterbenir barón, lo qual mostró nuestro sseñor en la creaçión del Çaydi ʿEça en el bientre birjinal y linpio de María...". Similares desarrollos de este tema se encuentran en los manuscritos V 7 (ff. 1–3) y T 12 (ff. 40v.–43r.) de la Real Academia de la Historia de Madrid y 4944 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 36r.–41v.), así como en el "libro plúmbeo" titulado *Libro de los fundamentos de la Ley*, *vid.* M. J. Hagerty, *op. cit.*, p. 65. *Vid.* también A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983, p. 335.

[306] *Cfr.* Q III, 59; XX, 18–19; XXI, 91.

milagroso de la concepción de Jesús, se destierra absolutamente la idea de la Encarnación, idea particularmente ofensiva para la concepción islámica[307].

I.4. El nazareo.

En el decurso que supone el texto evangélico canónico, el *Evangelio de Bernabé* introduce unas palabras de Gabriel que vuelven a entroncar a Jesús con la pasada tradición de los hombres piadosos del Antiguo Testamento. El ángel advierte a María que debe preservar a su hijo de cualquier comida inmunda, así como de vino y cerveza. Tales prohibiciones concretas están plasmadas en lo que se refiere a la Ley del nazareato de los libros veterotestamentarios[308]. El nazareo es un hombre que desde antes incluso de su nacimiento está consagrado a Dios[309] y debe regirse por unas normas determinadas de vida entre las que se encuentran las referentes a la comida y la bebida:

---

[307] *Vid.* el desarrollo concreto de la polémica morisca anticristiana en este punto en L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 238–241.

[308] Los contenidos concretos de la Ley del nazareo están desarrollados en Núm 6, 1–8; Jue 13, 3–7 y 1 S 1–11.

[309] De ahí que resulta lógica la apelación de Jesús como "sancto de Dios", como nota Cirillo (*op. cit.*, p. 146).

"Vas a concebir y a parir un hijo. No bebas, pues, vino ni otro licor inebriante y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte". (Jue 13, 7)

Esta Ley del nazareato está también expresada en el Nuevo Testamento: se aplica a Juan Bautista inmediatamente antes de los versículos referentes a su misión entre el pueblo de Israel y que el *Evangelio de Bernabé* había incorporado a la figura de Jesús. Así, el ángel del Señor ordena a Zacarías en el Evangelio según Lucas que su futuro hijo

"No beberá vino ni licores y desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo" (Lc 1, 15)

Esta tradición de Juan tal y como es intercalada ahora en el texto de la Anunciación según el *Evangelio de Bernabé*, parece completar un poco *a posteriori* los trazos principales que se quieren presentar de Jesús en este inicio del *Evangelio*: un profeta nacido por voluntad de Dios, a Él consagrado y destinado a propagar la verdad divina entre el pueblo de Israel. La plena humanidad de Jesús, principal línea conductora del *Evangelio de Bernabé*, comienza a plasmarse entonces desde el

principio con la aplicación a éste de los atributos reconocidos por el cristianismo a Juan Bautista.

De la misma forma, esta intervención sobre la persona de Juan Bautista incide en otros aspectos del desarrollo de EBS. Así, el *Magnificat* que María pronuncia en casa de Zacarías e Isabel (Lc 1, 46–55) ha de ser pronunciado en *Bernabé* en el propio aposento de María ante la ausencia de los progenitores del Bautista. El *Magnificat* sufre, además, dos variaciones: la omisión de Lc 1, 54[310] y la mutación de "Abraham y su descendencia" de Lc 1, 55[311], por "Abraham y su hijo", en una muy probable alusión a la persona en la que, según EB, se realiza la promesa mesiánica: Ismael.

I.5. Anuncio a José.

Las líneas fundamentales sobre Jesús presentadas hasta ahora en el *Evangelio* se ratifican en el capítulo 2 cuando el ángel de Dios se le aparece a José advirtiéndole sobre la naturaleza del futuro Jesús.

---

[310] Lc 1, 54: "Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia".

[311] Lc, 1, 55: "Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia, para siempre".

El capítulo se inicia con una aparente contradicción al ser introducido antes de la narración según Mt 1, 19–21, un fragmento que señala el temor de María ante su situación de encinta. Ante el miedo a los castigos que podría sufrir, determina casarse con José,

> "hombre de buena vida, porque era justo y temía a Dios; y le servía con ayuno y oraçión, viviendo de las obras de sus manos, siendo carpintero"

a quien comunica la orden de Dios.

Sin embargo, al introducirse la narración siguiendo el hilo general de Mateo, se indica que José quiso dejar a María al conocer su embarazo. Esta contradicción sólo puede explicarse con la adición del fragmento anterior[312], que parece responder de nuevo a una visión islámica de este pasaje concreto de la vida de María.

La sura XIX del Corán ("María"), que es la que narra la Anunciación a María y el nacimiento de Jesús habla simplemente del estado de angustia que sufría

[312] *Vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 147.

María cuando le llegaron los dolores del parto:

> "Le llegaron los dolores del parto junto al tronco de una palmera. Exclamó: '¡Ojalá hubiese muerto antes de esto y estuviese completamente olvidada!" (Q XIX, 23)

Esta angustia y estas palabras de María han dado lugar a una diversidad de opiniones desde los primeros comentaristas y tradicionistas del islam. Por una parte, unos pensaban que estas palabras surgían de la intuición de María acerca de los errores doctrinales que habrían de cometer los cristianos, haciéndoles dioses a ella y a su hijo. Su angustia provendría, entonces, de la vergüenza[313]. Por otra parte, también se piensa que se trata simplemente de la reacción normal de una parturienta que se cree abandonada en pleno desierto. En este sentido, su angustia provendría de la desesperación[314].

---

[313] Tal es el caso, por ejemplo, de Al–Baqlī; *vid.* J. Abd–el–Jalil, *Cristianismo e Islam*, Madrid, 1954, p. 52 n. 59.

[314] *Vid.* H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchatel, 1960, p. 24 n. 3. Para las refelexiones de los primeros místicos del Islam sobre estas palabras *vid.* L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954 (n. e.), p. 142.

Sin embargo, la interpretación de esta circunstancia de María que más éxito y difusión ha tenido ha sido la de que estas palabras venían provocadas por la previsible actuación de su pueblo contra ella cuando fuera encontrada con su hijo[315]. El éxito de esta interpretación, que se explica por su inclusión dentro de la más amplia exégesis coránica acerca del milagro de Jesús de hablar desde la cuna[316], hará que se extienda por todo el mundo islámico en los siglos posteriores[317].

---

[315] J. Abd–el–Jalil, *op. cit.*, *ibid.*

[316] La reacción de la familia de María (en realidad recogida de forma tibia en este pasaje del Corán [Q XIX, 29/28] aunque de forma mucho más contundente en otros pasajes indirectos [Q IV, 155/156]) hace que ésta señale al niño en la cuna para que le interroguen, ante la incredulidad de sus parientes. Jesús, entonces, hablará acerca de su naturaleza de siervo y profeta de Dios (Q XIX, 30/29–34/33). Sobre este milagro, uno de los más característicos de Jesús en el Islam, aunque no exclusivo de él, *vid.* J. Abd–el–Jalil, *op. cit.*, pp. 55–58; H. Michaud, *op. cit.*, pp. 26–27; R. Arnaldez, *op. cit.*, pp. 92–97. Este episodio está recogido en el apócrifo *Evangelio Arabe de la Infancia* (E. González–Blanco, *op. cit.*, vol. II, p. 43; A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 303–304). Por otro lado, Al–Bujarī recoge un hadiz que señala a otros dos personajes del pueblo de Israel que hablaron desde la cuna, si bien ninguno de la categoría de Jesús; *vid.* El–Bokhari, *Les Traditions Islamiques*, (ed. de O. Houdas et W. Marçais) Paris, 1906 (reed. 1977), vol. II, pp. 516–517.

[317] En este sentido, en los manuscritos aljamiado–moriscos encontramos ejemplos de esta narración tipificada, como en el "Alhadiç del Naçimiento de Yçe" (Ms. Gayangos S. 1): "Dixo Maryem: –¡O mi amado Chibril [Gabriel]!, la ora que seré preñada, seré muerta en poder de los Beni Yzrayle (...) ¡O mi amado Chibril!, seré abergonzada y corrida y maltratada entre los de Beni Yçrayle. (...) Dixo [el recontador] que desque Maryem estaba en el día y ora que Chibril le dixo que había de parir, veos que se salió de la casa que estaba, huyendo por miedo de Zacariye y de los Beni Yçrayle"; *vid.* A. Vespertino Rodríguez, *op. cit.*, pp. 304–306.

En este sentido es lógico que el autor haga anteceder un reflejo de esta conocida historia antes de introducir el texto que sigue la narración evangélica acerca de las dudas de José sobre María y su reconvención por parte del ángel. Es otro elemento que tiende a islamizar la narración –en este caso, el contexto del nacimiento– acerca de Jesús, anticipando una de las líneas maestras del *Evangelio de Bernabé* como es el ataque, ahora sólo sugerido, a los judíos contemporáneos de Jesús.

El texto de Mt 1, 20ss. que recoge la alocución del ángel a José mientras éste dormía soporta en el *Evangelio de Bernabé* dos modificaciones fundamentales que tienden de nuevo a encuadrar de forma determinada el profetismo y la humanidad de Jesús. Así, en primer lugar, la concepción por "obra del espíritu Santo" (Mt 1, 20) viene plasmada en EBS como "por voluntad de Dios"[318], alejando a Jesús de cualquier participación de la potencia divina. En segundo lugar, la última parte de Mt 1, 21, que anuncia la misión nuclear de Jesús en el mundo –la salvación de los pecados de su pueblo–, es totalmente transformada, introduciéndose en su lugar:

[318] *Vid. infra*, pp. 510–512.

1) De nuevo la presentación de la persona de Jesús de acuerdo con la ley del nazareato tal y como se había presentado con anterioridad[319].

2) La propia sustitución del fragmento del versículo: "Él vendrá con gran potencia que le dará Dios para grandes milagros, por lo qual muchos se salvarán", que desplaza el acto salvífico de la propia naturaleza de Jesús en el cristianismo a la acción mediadora de los milagros hechos por intercesión de Dios, visión más propia del islam.

I.6. Nacimiento de Jesús.

El nacimiento de Jesús está relatado sobre el texto de Lc 2, 1–7 en el que se señala la obligación del empadronamiento de todos los súbditos romanos, si bien recogido en el *Evangelio de Bernabé* con una redacción más sencilla.

Al comienzo del capítulo 3 se introduce, empero, una frase que crea una aparente perplejidad: según ella, Pilato sería ya el gobernador de Judea, mientras

---

[319] Si bien en esta ocasión parece haberse seguido más fielmente el texto original acerca del nazareato de Jue 13, 7.

que Anás y Caifás serían también los grandes sacerdotes de Jerusalén en el tiempo del nacimiento de Jesús. Esta aserción crea una gran confusión histórica si se tiene en cuenta que Poncio Pilato comenzó su mandato en el 26 a. D. y que Caifás desarrolló su gran sacerdocio ente los años 18 y 36 a. D., después de que su suegro Anás fueras depuesto en el año 15 por el gobernador Valerio Grato, aunque no disminuyera en modo alguno su influencia sobre el sanedrín[320].

Sin embargo, la inserción de tal fragmento en este momento determinado de la narración cobra una cierta lógica si se atiende a su procedencia evangélica. El texto concreto que ahora se introduce se encuentra en Lc 3, 1–2, cuando se hace la presentación del ministerio profético de Juan el Bautista en Israel. Lo que estamos presenciando es, en realidad, un nuevo desplazamiento de categorías evangélicas aplicadas a Juan hacia la figura de Jesús. Si uno de los propósitos principales del Evangelio es hacer desaparecer la figura precursora y profética de Juan, en esta ocasión se acude a una asimilación de los distintos contextos históricos. Para ello se atiende a la "posibilidad" que ofrecen los textos canónicos, que sólo señalan en el nacimiento de Jesús a César Augusto y a Cirino, gobernador de Siria

---

[320] *Vid.* J. Leipoldt–W. Grundmann, *Umwelt des Christentums*, Berlín, 1971[3]; trad. esp. *El mundo del Nuevo Testamento*, Barcelona, 1973, 3 vols.: vol. I, pp. 177–183.

(Lc 2, 1–2), mientras que en la presentación de Juan se señala a Tiberio César, a Poncio Pilato, a Herodes, su hermano Filipo y a Lisania como tetrarcas y a Anás y Caifás como pontífices. El procedimiento es, entonces, una adecuación de la categoría menos numerosa a la más numerosa, salvando simplemente la figura de César Augusto de la primera por su papel indisoluble con el edicto de empadronamiento que obliga a José y a María al desplazamiento a Belén[321].

En cuanto al nacimiento mismo de Jesús, han sido añadidos dos detalles al texto de Lc 2, 7: el inmenso resplandor que rodeó a María cuando dio a luz y la ausencia de dolor en el parto, elementos conocidos en toda la tradición medieval –cristiana e islámica– y que se encuentran también reflejados en los

---

[321] De esta manera, Juan queda despojado incluso de su contexto histórico: su desaparición es absoluta. Evidentemente la confusión histórica introducida es palpable, pero cabe preguntarse si la conclusión que Cirillo y Frémaux extraen ("Il doit s'agir vraisemblablement d'un texte ajouté par un rédacteur incompétent travaillant de mémoire", *op. cit.*, p. 148) es la correcta tras haberse comprobado cómo el texto del *Evangelio de Bernabé* va filtrando y combinando oportunamente para difuminar de forma completa la figura de Juan. Lo que aquí parece haber es una nueva insistencia en ese "propósito de trabajo" y no una mera equivocación del autor. Es indudable que para un lector *actual* la confusión histórica es grande, pero también lo es el que Jesús haya sido presentado con las palabras propias de Juan. A lo que obliga este continuo ejercicio propio de EB es a plantearse a qué tipo de público está dirigido. *Vid.* sobre este "error", J. Jomier, "L'Évangile...", p. 201–202.

evangelios apócrifos[322].

I.7. La visita de los pastores.

La visita de los pastores al lugar donde Jesús ha nacido se presenta sobre la estructura de Lc 2, 8–20, pero con dos modificaciones fundamentales: el versículo correspondiente a Lc 2, 11 ha sido transformado de nuevo en aras de la negación de la naturaleza mesiánica de Jesús. Si en el texto evangélico los ángeles anuncian el nacimiento de "un Salvador, que es el Mesías Señor", en EBS se anuncia la aparición de un "Profeta del Señor, el qual trae consigo gran salud a la casa de Israel". Los títulos cristológicos de Jesús han sido transformados otra vez de acuerdo

---

[322] *Protoevangelio de Santiago*, XIX, 2: "Al llegar a la gruta [José y una partera] se pararon, y he aquí que ésta estaba sombreada por una nube luminosa. (...) De repente, la nube empezó a retirarse de la gruta y brilló dentro una luz tan grande que nuestros ojos no podían resistirla. Ésta por un momento comenzó a disminuir hasta tanto que apareció el niño y vino a tomar el pecho de su Madre, María" (A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 161–162); en el *Evangelio del Pseudo–Mateo*, XIII, 2–4: "Mas, en el momento mismo en que entró María [en una cueva subterránea], el recinto se inundó de resplandores y quedó todo refulgente como si el sol estuviera allí dentro. Aquella luz divina dejó la cueva como si fuera el mediodía. Y, mientras estuvo allí María, el resplandor no faltó ni de día ni de noche. (...) Y ... exclamó [la partera] diciendo a grandes voces: ¡Señor, Señor, misericordia! (...) Ninguna polución de sangre en el nacido. Ningún dolor en la parturienta. Virgen concibió, virgen dio a luz y virgen quedó después" (*Id.*, pp. 202–203).

con la omnipresente visión islámica del *Evangelio de Bernabé*, concediéndole el título reconocido de profeta, su título apropiado según el islam y el *Evangelio de Bernabé*.

Por otro lado, al término del relato sobre la visita de los pastores, EB introduce otra modificación al incluir en este lugar las palabras correspondientes a Lc 1, 65–66:

> "...dezían a todos lo que avían visto, de lo qual se llenó de temor la montaña de Judá. Y todos los hombres pusieron aquesta palabra en su coraçón, diziendo: '¿Qué podemos pensar quién será este infante?'".

Este fragmento, que forma parte en el texto de Lucas de la narración del nacimiento de Juan el Bautista, vuelve de nuevo a operar en la misma línea observada: Jesús toma definitivamente el lugar que Juan tiene en el Nuevo Testamento como profeta precursor del Mesías.

I.8. Circuncisión de Jesús.

La circuncisión de Jesús al octavo día en el templo refleja la narración

de Lc 2, 21, a la cual se añade una frase de la presentación de Jesús en el templo dicha por Simeón a María en Lc 2, 34 y que en EBS es, simplemente, conocida por José.

Según L. Cirillo[323] el *Evangelio de Bernabé* vuelve a introducir aquí un error al hacer que María entre en el templo con José para la presentación de Jesús, cuando la tradición judía señalaba un plazo mucho mayor para que la mujer que acababa de dar a luz pudiera limpiar su impureza[324]. Sin embargo, EBS se limita aquí a seguir al pie de la letra lo que señala Lucas, quien indica claramente que los padres de Jesús entraron ambos al templo:

> "Movido del Espíritu, vino al templo [Simeón], y *al entrar los padres* con el niño Jesús para cumplir lo que prescribe la Ley sobre Él..." (Lc

---

[323] *Op. cit.*, p. 149.

[324] Lev 12, 1–4 señala un plazo de cuarenta días para las mujeres que han tenido un hijo varón: "Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de su menstruación. El octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación".

2, 27, la cursiva es mía)[325]

I.9. La visita de los Magos.

Los capítulos 6 al 9 de EBS se extienden sobre la materia comprendida en Mt 2, 1–23, comenzando con la narración de la visita de los Magos al recién nacido.

En el capítulo 6 del *Evangelio de Bernabé* se precisa que los Magos eran tres, de acuerdo con la tradición occidental consagrada sobre todo por San León

[325] Por otro lado, Cirillo añade otra objeción que afecta únicamente a EBV por cuanto es el único de los dos manuscritos que porta títulos en varios de sus capítulos. Según él, al añadirse la frase de Lc 2, 34, "il est clair que seule une méthose compilatrice très peu avisée pouvait réunir les deux versets indiquées sous le même titre: 'Circoncision de Jésus'" (*op. cit.*, pp. 148–149). Sin embargo, tal fusión eliminatoria de varios versículos es perfectamente explicable por la figura de Simeón, a quien en el texto evangélico "le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor" (Lc 2, 26). Tal personaje, que reconoce en el templo la naturaleza mesiánica de Jesús, resulta ilógico dentro de la línea conductora del *Evangelio de Bernabé* y, por tanto, ha de ser eliminado, conservándose únicamente la frase que dice a María, que resulta también apropiada para designar la misión profética de Jesús tal y como es concebida por EB.

Magno[326], continuando con la narración según el evangelista Mateo[327], si bien con unas ligeras modificaciones de estilo.

En este capítulo se utilizan dos palabras que podrían inducir a error en su interpretación; así, Herodes pregunta a los sacerdotes y escribas dónde había de nacer "Cristo", y, más tarde, comenta a los Magos su deseo de "ylle a adorar".

Estas palabras pueden ser explicadas dentro del contexto discursivo del

---

[326] De la misma forma que Mateo, los evangelios apócrifos no suelen recoger en general datos sobre el número de los magos, con la notable excepción del *Evangelio Armenio de la Infancia*, que habla de tres Magos: Melkon, rey de los persas; Gaspar, de los indios y Baltasar, de los árabes. *Vid.* A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 164–165; G. Bonaccorsi, *Vangeli Apocrifi*, Firenze, 1961, vol. I, p 103. Parece que fue Orígenes quien habló por primera vez de tres magos; *vid.* W. Sturdevant, *The Misterio de los Reyes Magos, its Position in the Development of the Medieval Legend of the Three Kings*, Baltimore–Paris, 1927, p. 12. Sobre la tradición de los nombres de los magos *vid.* H. Kehrer, *Die "heiligen drei Könige" in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer*, Strassbourg, 1904, pp. 25–35.

[327] Al igual que en Mateo, el *Evangelio de Bernabé* habla siempre de Magos y no de Reyes, omitiéndose así uno de los aspectos más conocidos de la leyenda occidental de los magos; los primeros autores de los que se tiene constancia que efectuaron esa asimilación entre magos y reyes fueron Tertuliano (ss. II–III) y Prudencio (s. IV), teniendo diverso éxito en los autores posteriores hasta su definitiva consagración en el siglo XI; *vid.* A. Maury, *Croyances et légendes du Moyen Age* (publié d'après les notes de l'auteur par A. Lougnon et G. Bonet–Maury, avec une préface de M. Bréal), Paris, 1896, pp. 290–292; H. Kehrer, *op. cit.*, Strassbourg, 1904, pp. 11–16; W. Sturdevant, *op. cit.*, p. 15.

Evangelio de Bernabé de nuevo por su conciencia de seguir en lo posible el texto evangélico. Así, en Mt 2, 4 y 8 aparecen efectivamente estas dos palabras pronunciadas por Herodes a sus sacerdotes y escribas. El tetrarca de Galilea estaba perfectamente al corriente de las esperanzas mesiánicas de su pueblo y, en este sentido, el uso que hace de esos términos es absolutamente apropiado. En este sentido también, EBS se limita a transcribir las frases usadas por Herodes sin que por ello haya de asumirlas.

No es extraño, entonces, encontrar estas palabras en boca de Herodes[328] y nunca en boca del relator del *Evangelio* (esto es, "Bernabé") o de algún otro personaje no contrario a Jesús. De hecho, los Magos que aparecen en EBS hablan –como en Mateo– del "Rey de Judea" y nunca de Cristo o del Mesías, y cuando lo encuentran en Belén (capítulo 7), en lugar de adorarle, se señala que "se inclinaron y le hizieron reverenzia", es decir, le dispensan el tratamiento del hombre señalado al que están buscando[329].

---

[328] *Vid.*, por contra, Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 149.

[329] En una ocasión, sin embargo, los Magos emplean el verbo "adorar" al responder a Herodes (*cfr.* Mt 2, 2). Pero aun este empleo único no resultaría especialmente inapropiado ampliando su uso por extensión en el sentido de presentar las debidas muestras de respeto a una especial persona como la que la estrella les indicaba.

El capítulo 7 sigue, con ligeras variaciones, Mt 2, 9–12, excepto la mutación realizada en el verbo "le adoraron" (Mt 2, 11), sustituido por "le hizieron reverenzia", más apropiado para la tesis continuada de EBS, y el anuncio en sueños a los Magos de no volver con Herodes (Mt 2, 12), que en EBS es hecho por el ángel[330].

Otra modificación realizada en la visita de los Magos radica en los presentes ofrecidos al niño: en lugar de los evangélicos "oro, incienso y mirra" (Mt 2, 11)[331] EBS (al igual que EBV) señala que los presentes fueron "cosas aromáticas, con plata y oro". ¿Por qué esta forma de nominar los dones de los Magos que son conocidos desde la más antigua tradición?[332] Es difícil una respuesta definitiva en tal sentido: las "cosas aromáticas" pueden hacer referencia al incienso, a la mirra o a ambas cosas a la vez, pero quedarían por resolver las cuestiones de por qué no se

---

[330] En EBV, sin embargo, es el propio Jesús–niño quien, en sueños, se aparece a los Magos advirtiéndoles del peligro, en una probable reminiscencia del milagro coránico de Jesús de hablar desde la cuna. *Vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 263.

[331] Sobre el simbolismo dado en el Occidente cristiano a estos tres dones ofrendados por los Magos, fijado al parecer por Ireneo de Lyon (*Contra Haer.*, III, 9, 2; *P. L.*, VII, cc. 870–871), *vid.* H. Kehrer, *op. cit.*, pp. 32–34.

[332] Según la tradición oriental estos dones fueron llevados a una "Caverna de los Tesoros" por Adán después de salir del Paraíso. Después pasaron de mano en mano por sucesivas generaciones hasta que llegaron a los Magos, que los llevaron a Belén para ofrecérselos a Jesús. *Vid.* A. de Santos Otero, *op. cit.*, p. 307.

especifican sus nombres y por qué se incluye la plata entre los presentes[333].

I.10. Huida a Egipto.

El capítulo 8 contiene los versículos de Mt 2, 13–18 con dos alteraciones fundamentales como son el desplazamiento al principio del capítulo de Mt 2, 16 (Herodes se siente burlado por los Magos), posiblemente por razones estilísticas y la eliminación de la frase profética de Mt 2, 15[334] para rechazar de nuevo la divinidad de Jesús contenida en el texto evangélico.

La primera mitad del capítulo 9 sigue, con bastante proximidad, a Mt 2, 19–23, con la introducción de un detalle apócrifo: Jesús tenía siete años cuando

[333] El *Liber de infantia Salvatoris* añade una diadema y un anillo que Herodes da a los Magos para que los ofrezca como presentes al niño, pero no señala de qué material está confeccionada (*ibid.*, p. 266).

[334] Mt 2, 15: "...permaneciendo allí hasta la muerte de Herodes, a fin de que se cumpliera lo que había pronunciado el Señor por su profeta, diciendo: 'De Egipto llamé a mi hijo'".

retornó de Egipto[335].

I.11. Peregrinación a Jerusalén

La frase de EBS sobre el crecimiento de Jesús que, según la narración evangélica, debería seguir a Lc 2, 40 se forma en realidad sobre Lc 2, 52 en un nuevo propósito de evitar cualquier posible interpretación de naturaleza divina en el Jesús niño, expresada de forma mucho más nítida en el primero de los versículos[336].

La peregrinación a Jerusalén[337], que ocupa el resto del capítulo 9

---

[335] La tradición musulmana recoge principalmente una estancia de treinta años de Jesús y su madre en Egipto (Tabari, *op. cit.*, vol. I, pp. 549–550). Dentro de los apócrifos, el *Evangelio del Pseudo–Mateo* y el *Evangelio árabe de la Infancia* establecen la vuelta a Galilea aproximadamente a los tres años de la partida (A. de Santos Otero, *op. cit.*, pp. 217 y 317).

[336] Lc 2, 40: "El Niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en Él".

Lc 2, 52: "Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres".

[337] Sobre la ordenanza de la Ley acerca de que los judíos se presentaran tres veces al año al Señor en las fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos para darle gracias por los dones recibidos *vid.* Ex 23, 14ss; *vid.* J. Leipoldt–W. Grundmann, *op. cit.*, pp. 211–233.

sigue en sus líneas generales a Lc 2, 42–51, con dos modificaciones esenciales: la peregrinación se hace por seguir la Ley de Señor "escrita en el libro de Moysén". Se introduce, pues, un nuevo elemento dentro de la narración del *Evangelio de Bernabé*: el "Libro de Moisés" como el texto que incorporaba la Ley divina en tiempos de Jesús y por el que debe regirse la vida religiosa del pueblo judío.

La segunda de las modificaciones consiste en una hábil manipulación de Lc 2, 49. Una vez que José y María han encontrado a Jesús después de haberse quedado éste en el Templo hablando con los doctores, María le pregunta acerca de su comportamiento. En lugar de la respuesta que recoge Lucas[338], que significa la plena conciencia de Jesús acerca de su naturaleza y misión, EBS introduce una respuesta de nuevo hacia la afirmación de la plena humanidad de Jesús como hombre señalado por Dios:

> "¿Vosotros no sabéis que el servicio de Dios se ha de anteponer al padre y a la madre?"

Los padres deben quedar por debajo de la atención a Dios, en plena

---

[338] Lc 2, 49: "Y Él les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre?".

consonancia con las circunstancias que marcaba el ángel Gabriel desde antes del nacimiento de Jesús; así, por las propias palabras de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*, Dios queda totalmente alejado, supremo y omnisciente, de la naturaleza humana del hijo de María.

II.*Conocimiento profético de Jesús*

II.1. Descenso del Evangelio.

Una vez superada la infancia, EBS establece la llamada a la vocación profética de Jesús a los 30 años, como en Lc 3, 23. Sin embargo, si en los evangelios canónicos y apócrifos el ministerio de Jesús comienza por su bautismo[339], en EBS comenzará por la revelación a Jesús del "Evangelio" y por la curación de un leproso.

En el capítulo 10, encontrándose Jesús en el "monte Olivete", se ve de pronto rodeado de una multitud de ángeles que glorificaban a Dios. El ángel

[339] *Vid.* Mt 3, 13–17; Mc 1, 9–11; Lc 3, 21–22; Jn 1, 31–34.

Gabriel le presente un libro "como un relumbrante espejo" que desciende al corazón de Jesús. Este libro, en el cual se representa la voluntad eterna de Dios, es el origen de todo el conocimiento profético de Jesús.

Esta forma de revelación divina que afecta a Jesús en el *Evangelio de Bernabé* hace apartarse al texto de toda la tradición cristiana y judeo–cristiana referente al valor de nueva vida del bautismo. El pasaje canónico del bautismo desaparece por un lado como correspondencia lógica del propósito de eliminar del texto toda traza de Juan, pero también –especialmente en este punto– como forma de obviar la intervención de Dios después de ser bautizado Jesús confirmando en éste la dignidad que había visto el Bautista[340].

En cambio esta presentación vuelve a desplazar a EB hacia un modo islámico de visión de Jesús y los evangelios. El libro que ahora le es revelado desciende del cielo hasta Jesús, dentro de la forma islámica de conocimiento divino

---

[340] Mt 3, 16–17: "...y he aquí que se abrieron los cielos, y vio al Espíritu de Dios descender como paloma y venir sobre Él, mientras una voz del cielo decía: 'Éste es mi hijo amado, en quien tengo mis complacencias'". Por supuesto este pasaje, en el que por primera vez en los evangelios aparecen de forma sensible las personas de la Trinidad, resulta de todo modo incompatible con la voluntad del *Evangelio de Bernabé* de humanizar la naturaleza de Jesús.

por parte de un profeta; en él se contiene "todo Profeta con toda profecía", es decir, posee la totalidad del mensaje que Dios ha enviado a la humanidad por medio de los profetas. Estamos, pues, en el centro de la visión del islam sobre el Evangelio (*Inŷīl*) de Jesús: mensaje directo de Dios a su profeta por intercesión del ángel, que contiene las palabras de todos los profetas anteriores y que, por tanto, abroga las posibles versiones que de aquéllas pudieran tener los hombres[341].

II.2. Curación del leproso.

Si Jesús con el "libro celeste" en su corazón ya se ha conocido a sí mismo como profeta, en el capítulo 11 su naturaleza profética será ya conocida por alguien ajeno a él: un leproso, cuya curación constituye el primer milagro de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*.

El pasaje de la curación del leproso, tal y como se presenta en EBS, parece haber sido construido principalmente a partir de dos episodios canónicos: la curación del leproso de Mc 1, 40–45 (Mt 8, 2–4; Lc 5, 12–16) y la curación del

[341] *Vid. infra*, pp. 434–442.

mendigo ciego Bartimeo de Mc 10, 46–52 (Mt 20, 29–34; Lc 18, 25–43).

Al segundo episodio pertenecería la súplica del leproso en EBS: "Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí", así como la pregunta de Jesús, a la que oportunamente se le añade un apropiado "hermano".

El episodio canónico de la curación del leproso es seguido por el resto del capítulo, si bien con unas modificaciones importantes que le afectan en su totalidad de nuevo en el sentido de situar en su propósito las coordenadas de Jesús: cuando el leproso le ruega que le cure, Jesús le reprende diciéndole que ruegue a Dios y no a él, simple mortal.

Cuando el leproso corrige su error, reconociendo el carácter humano de Jesús, éste ruega a Dios y el milagro queda realizado, en contraste con el texto evangélico en el que Jesús lo cura en su propio nombre[342]. El leproso reconocerá entonces la plena identidad de Jesús al anunciar a gritos en el pueblo: "¡Ven Israel,

---

[342] Mc 1, 41: "Enternecido, extendió la mano, le tocó y dijo: 'Quiero, sé limpio'". Por otro lado, EBS señala que la carne del leproso quedó "como aquélla de los niños", utilizando la fórmula de 2 Re 5, 14 en la curación de leproso Namán por parte del profeta Eliseo.

a recebir el Profeta que Dios te embía!".

Después de los capítulos 10 y 11, pues, ha quedado perfectamente delimitado el perfil profético de Jesús: Ha sido elegido por Dios desde antes de su nacimento, debe predicar su mensaje a partir de un libro que Dios ha hecho descender del cielo a su corazón y que contiene la voluntad divina y, por fin, los milagros que realiza son siempre por la intercesión directa de Dios a su ruego. Su carácter profético queda entonces ligado a lo que la visión islámica que alimenta al *Evangelio de Bernabé* entiende por tal[343].

---

[343] Cirillo y Frémaux (*op. cit.*, p. 150) observan una contradicción en la intervención del leproso, que otorga a Jesús el título de "hijo de David", por lo que concluyen que "la composition de récit lui–même ne semble pas provenir du même auteur que les récits de l'enfance". Sin embargo, la aplicación de ese título mesiánico en EB podría ser explicada de dos formas: la primera atendería –como en el caso anterior de Herodes– a la persona que lo pronuncia; el leproso puede pensar en un principio que está en verdad frente al Mesías (antes de que Jesús le reconvenga precisamente por un derivado de tal interpretación) y le saluda con ese título que, entonces, sí tendría carácter mesiánico. La segunda posible explicación atendería simplemente a la propia ascendencia de Jesús, conectada, sobre todo por vía materna, con el rey David (*vid.* n. 295); sería, así, una aplicación de la fórmula en su carácter de ascendencia familiar, despojándola de cualquier matiz mesiánico.

II.3. Sermón de Jesús.

En el capítulo 12 asistimos al primero de los sermones que Jesús pronuncia en EBS: es un sermón pronunciado en el Templo de Jerusalén a petición de los propios sacerdotes ante la muchedumbre que se había congregado para ver a Jesús.

Se trata de un sermón apócrifo con alguna cita bíblica aislada en el que Jesús va señalando y alabando las acciones de Dios desde el principio de los tiempos. Importa, sin embargo, señalar que entre los actos de Dios enumerados –que constituyen un rápido repaso por los hitos fundamentales del Antiguo Testamento– se incluye la creación del "esplendor de los sanctos y profetas". Esta denominación señala al personaje mesiánico que es anunciado por Jesús a lo largo de todo el *Evangelio de Bernabé* y que se identificará más tarde con Muhámmad. Esta apelación, complementada por la cita de Sal 110 (109), 3 sigue en su expresión la versión islámica sobre la luz de Muhámmad (*Nūr Muḥammadī*), creada al principio de los tiempos en la cima del amor de Dios y que vendría en el tiempo indicado para establecer de forma definitiva la voluntad del Creador[344].

[344] *Vid.* H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971–1972, vol. I, pp. 98–100; vol. IV, pp. 143–146.

Por lo que se refiere a la segunda parte del sermón, se encuentra en ella avanzada por vez primera otra de las principales ideas conductoras de EBS: Jesús reprende en primer lugar al pueblo por haber olvidado la palabra de Dios en favor de los bienes mundanos y, después, a los sacerdotes, escribas y doctores por haber "aniquilado" la Ley de Dios, ocupándose de asuntos mundanos y habiendo sustituido la Ley divina por las tradiciones del pueblo de Israel.

Esta acusación de haberse apartado del verdadero mensaje de Dios[345] hará que los sacerdotes tomen por primera vez posición en contra de Jesús, quien, en cambio, ha conquistado las simpatías del pueblo de Israel.

II.4. Sacrificio ofrecido por Jesús.

El capítulo 13 supone el reconocimiento por parte de Jesús de ese enfrentamiento con las autoridades religiosas de Israel y su ruego a Dios a este

345 Lo que trae, entonces, según el Islam la necesidad de una nueva escritura divina (el Evangelio/*Inŷīl*) de Jesús que vuelca a traer lo que los mensajes proféticos anteriores, ahora abandonados, contenían. *Vid.* pp. 447–451.

respecto[346]. Jesús es entonces confortado por los ángeles, quienes le anuncian, en una forma que en el *Evangelio de Bernabé* hay que tomar en su sentido más literal, que no morirá hasta que toda cosa se cumpla en el mundo. Jesús, entonces, ofrecerá a instancias del ángel el único sacrificio que aparece hecho por él en EBS: un carnero que le presenta el ángel, que es inmolado en recuerdo del sacrificio hecho por Abraham al impedir Dios que matase a su hijo, en nuestro evangelio Ismael, no Isaac (Gén 22, 2)[347].

III. *Satanás tienta a Jesús.*

El capítulo 14 comienza con los cuarenta días y cuarenta noches de

---

[346] Con la probable inclusión de Sal 117 (116), 2 acerca de la veracidad y la eternidad de la palabra de Dios.

[347] Sobre este sacrificio hecho en recuerdo del de Abraham, como le indica a Jesús el propio ángel en el *Evangelio de Bernabé*, *vid.* M. Gaudefroy–Demombynes, *Le pélerinage à la Mekke*, Paris, 1923, pp. 227–302; en realidad, el rito era ya preislámico: *Id.*, *Mahoma*, Madrid, 1990, p. 431. Los tradicionistas musulmanes exploran argumentos en torno al hijo de Abraham que iba a ser objeto del sacrificio, si bien suelen limitarse a exponer un equilibrio entre los partidarios de Isaac y los de Ismael; *vid.* Tabarī, *op. cit.*, vol. I, pp. 182–183.

ayuno y oración de Jesús (Mt 4, 2), si bien sin mencionar el desierto como hacen los evangelios canónicos, sino simplemente "de la otra parte del Jordán", elemento propio de Lc 4, 1[348].

La tentación propiamente dicha ha desaparecido de EBS, sin duda por un error del copista, pasando abruptamente de la aparición de Satanás a la venida de los ángeles para proveerle de lo necesario, forma ésta última cercana a Mt 4, 11[349].

IV. *Elección de los doce apóstoles.*

La segunda parte del capítulo contiene la elección de los apóstoles por

[348] La expresión "al otro lado del Jordán" puede designar en los textos canónicos tanto los lugares de predicación de Juan Bautista (Jn 1, 28; 3, 26) como, en ocasiones, los del propio Jesús (Mt 19, 1; Jn 10, 40).

[349] El brevísimo relato sobre la tentación de Jesús por parte de Satanás sí se encuentra en EBV, que parece seguir principalmente Mc 1, 12–13, si bien con la interpolación de dos detalles de otros evangelistas; *vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, pp. 150, 271.

parte de Jesús[350]; como preámbulo, se señala la oración de Jesús por la noche en el monte (siguiendo Lc 6, 12), para pasar más tarde a la lista de los apóstoles, la cual no se corresponde exactamente con ninguna de las ofrecidas por los evangelios, ya canónicos, ya apócrifos.

El orden parece, empero, aproximarse más a Mt 10, 2–4, aunque Andrés está colocado antes de Pedro y Bartolomé antes que Felipe, mientras que la esperada aparición del "apóstol Bernabé" le hace ocupar el lugar de Tomás.

Los hermanos Andrés y Pedro son designados como "pescadores"; Mateo conserva su puesto de publicano. En cuanto a la pareja Tadeo y Judas, nombrados como dos personas distintas, parece que EBS ignora en este sentido la tradición cristiana, que duda entre el nombre de Tadeo (Mt 10, 3; Mc 3, 17) y el de Judas de Santiago (Lc 6, 16; Ac 1, 13) *para designar a una sola persona*[351]. Judas,

---

[350] Esta elección conlleva en el *Evangelio de Bernabé* un contexto apócrifo, pues parece ser realizada en Jerusalén, haciendo de la ciudad santa entonces no sólo el centro de todo el mensaje de Jesús, sino también el punto de partida de su actividad de predicación.

[351] *Vid.* Th. Schermann, *Propheten und Apostellegenden nebst Jungerkàtallogen des Dorotheus und Verwandter Texte*, Leipzig, 1907, pp. 281–282; Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 151.

aquí, parece reemplazar a Simón, el celador (Mt 10, 4; Mc 3, 18).

Judas Iscariote aparece al final de la lista como "traidor", al igual que en las listas canónicas; sin embargo, antes de introducir los doce nombres, EBS señala que entre los apóstoles que Jesús eligió estaba Judas "aquél que fue muerto en la cruz". Indudablemente, como bien piensa Cirillo, esta frase es de origen musulmán[352] y anticipa lo que será narrado en el capítulo 218 al recogerse una de las versiones que la tradición musulmana ha recopilado para explicar que Jesús no murió en la cruz como mantienen los cristianos[353].

Por su parte el "apóstol Bernabé" reemplaza a Tomás en una apropiada sustitución dentro de la óptica del *Evangelio de Bernabé*. Si ya se ha señalado que se anticipa a Judas como la persona que, en verdad, murió en la cruz, el acto principal de Tomás en los Evangelios –querer ver y tocar para creer en la resurrección de Jesús (Jn 20, 24–28)– ya no tiene sentido, y es, por tanto, susceptible

---

352 *Ibidem.*

353 *Vid. infra*, pp. 413–418.

de ser sustituido por Bernabé[354].

V. *El banquete de bodas.*

El capítulo 15 relata un banquete de bodas en casa de un hombre rico, quien invita a Jesús, su madre y sus discípulos. La narración de lo sucedido en este banquete corresponde al milagro de la boda de Caná (Jn 2, 2–11), pero eliminando precisamente la referencia a Caná (Jn 2, 1), sustituyéndola por una referencia a la fiesta del Tabernáculo[355].

Por otra parte a Jn 2, 6 se le ha añadido un elemento de indudable procedencia islámica, puesto que en EBS las tinajas que había en el aposento eran para la purificación "antes de la oración", haciendo una inequívoca referencia a las

[354] Con la oportuna desaparición de Tomás, no sólo se elimina el ofrecimiento a la comprobación del "incrédulo" Dídimo, sino también el pleno reconocimiento por parte de éste de la plena divinidad de Jesús al exclamar al verlo: "¡Señor mío y Dios mío!" (Jn 20, 28).

[355] Quizá por influencia de Jn 2, 13: "Estaba próxima la Pascua de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén".

abluciones normativas islámicas antes de la oración.

El final del milagro según Jn 2, 11 ha sido modificado, conservándose únicamente: "Entonces creyeron en él sus discípulos"; el resto del versículo ha sido eliminado por mor de continuar la omisión de Caná y de rechazar la manifestación de la gloria de Jesús con su primer milagro:

> "Éste fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en Él sus discípulos". (Jn 2, 11)

Por contra, EBS le concede únicamente el título de "santo de Dios", dando las gracias los discípulos al Creador por haber "visitado la casa de Judá con amor". De nuevo se vuelve a insistir en el carácter mediador de Jesús –como santo y profeta– entre Dios y los hombres.

VI. *El sermón de la montaña.*

VI.1. El sermón de Jesús.

El comienzo del capítulo 16 nos introduce en el sermón que Jesús pronunciará en la montaña según Mt 5, 1–2. Sin embargo, el sermón de Jesús ha sido considerablemente variado con respecto a los textos canónicos, recogiendo no sólo el material propio de los pasajes evangélicos (Mt 5–7; Lc 6, 20–49), sino también textos del Antiguo Testamento así como otros fragmentos de los Evangelios (como la frase de Mc 9, 17 o la parábola del hombre rico según Lc 12, 6–20), todos ellos puestos en disposición dentro del discurso para demostrar la necesidad de un absoluto servicio a Dios.

Este servicio a Dios viene como consecuencia de las absolutas unidad y trascendencia de Dios, enseñadas a lo largo de todo el discurso de Jesús[356]. Estas características, explicadas especialmente en el capítulo 17, están dispuestas de tal manera que sólo pueden ser explicadas a partir de una polémica islámica anticristiana: expresadas normalmente en forma negativa (Dios no es..., ni es...), forman no sólo

---

[356] Con el apoyo de los textos sucesivamente citados de Is 45, 15; Ex 3, 14 e Is 63, 16.

el *corpus* principal de las creencias islámicas sobre la divinidad, sino también la contestación doctrinal a los principios católicos sobre Dios[357].

El servicio absoluto a Dios se contrapone al servicio de los vicios del mundo. El hombre recto debe despreciar el mundo, porque es imposible amar a la vez a Dios y al mundo[358]. En este punto Jesús vuelve a insistir en el negativo papel que escribas y doctores han desempeñado, ocultando y distorsionando los dichos de los verdaderos profetas e imponiendo sus falsas profecías.

VI.2. Curación de diez leprosos.

En la segunda parte del capítulo 19 se narra el tercer milagro de Jesús en EBS: la curación de diez leprosos. La narración del milagro sigue Lc 17, 11-19, si bien la introducción está hecha a partir de Mt 8, 1, bajando Jesús del monte con

---

[357] De esta manera, si por una parte se introducen de forma disimulada dos expresiones fundamentales en el Islam ("Dios es tan grande" [*Allāh Akbar*]; "Es solo, no tiene igual" [*Lā ilāha illā Allāh*]), por otro lado se ataca frontalmente la creencia trinitaria cristiana ("No tiene padre, ni madre, ni hijo, ni hermano, ni compañero")y, posiblemente, a la costumbre de la representación antropomórfica de Dios. Es una forma de argumentación muy típica de las obras moriscas de polémica anticristiana; *vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 222-233.

[358] EBS se apoya para esta aseveración en la frase de Jesús en Mt 6. 24, transformando los "señores" del texto canónico en "maestros".

sus discípulos y no, como señala Lucas, en la aldea camino de Jerusalén.

El grito implorante de los leprosos corresponde a Mt 9, 27 al introducirse de nuevo la fórmula "hijo de David", mientras que la respuesta de Jesús al leproso que quiere quedar a su lado como servidor corresponde a Mt 20, 28 ("Yo no soy venido a ser servido, sino a servir"), reemplazando el título mesiánico de "Hijo del hombre" por "Yo"[359].

Por último, las palabras apócrifas de Jesús invitando al leproso a que proclame lo que Dios ha hecho por él "para que conozcan que se acercan las promesas hechas a Abraham y a su hijo Ismael con el Reyno de Dios"[360] indican claramente el verdadero alcance escatológico de los milagros que Jesús realiza –siempre– por intercesión de Dios: afirmar la veracidad de las palabras y acciones de Jesús–profeta y confirmar la proximidad del verdadero nuncio de Dios.

---

[359] Además de eliminar la segunda parte del versículo canónico sobre la misión salvífica de Jesús ("...y a dar su vida en rescate por muchos"), totalmente incompatible con los postulados del *Evangelio de Bernabé*.

[360] En EBS está explícito el nombre de Ismael, como se mantiene a lo largo de todo el *Evangelio*, mientras que en EBV no aparece el nombre del hijo de Abraham en quien fue hecha la promesa mesiánica.

VII. *Predicación en Galilea.*

VII.1. La tempestad calmada.

Al comienzo del capítulo 20 tiene lugar en EBS la versión del milagro de la tempestad calmada[361]. El milagro viene narrado a partir de un contrasentido, puesto que Jesús embarca con sus discípulos para ir a Nazaret, como si esta ciudad estuviera situada en la costa[362].

La narración no sigue exactamente ninguno de los textos canónicos, sino que efectúa una redacción propia. EBS señala que Jesús dormía "en la proa", mientras que Mc 4, 38 especifica que dormía "a la popa"; el grito angustiado de los discípulos es similar al de Mc 4, 38 y Lc 8, 24, mientras que el ruego de Jesús: "¡O Eloim Sabasih, ave misericordia de tus siervos!", no se encuentra en los textos

[361] Mt 8, 23–27; Mc 4, 35–41; Lc 8, 22–25.

[362] *Vid.* J. Jomier, "L'Evangile...", *op. cit.*, pp. 206–207.

evangélicos[363].

VII.2. La demanda de un signo.

La segunda mitad del capítulo 20 recoge el texto canónico de Lc 4, 16–30 acerca de la demanda de un signo. En contrate con el texto evangélico, la acción no transcurre en la sinagoga, sino en una casa de Nazaret, donde le hablan los escribas y doctores, ausentes en Lucas.

En la respuesta de Jesús atendemos a la fusión de dos versículos canónicos de diferente procedencia, puesto que la primera parte de la frase ("Aquesta generación incrédula señal busca, mas no le será dada") pertenece a Mt 12, 39, mientras que la segunda ("porque ningún profeta es accepto en su tierra") pertenecen a Lc 4, 24[364]. De la narración de Mateo se incorporaría también la presencia de los escribas y doctores para enlazar más tarde con el texto de Lucas, que trae, como

---

[363] Quizá haya sido tomado de 1 Re 18, 15, pronunciado por Elías. Por otro lado, hay que señalar la diferencia con EBV, que recoge la forma correctamente la forma bíblica "¡O Elohim Sabaot!". ¿Es quizá una interferencia lingüística con *al–masīḥ*, "el mesías" en árabe y uno de los nombres por los que en el Islam se conoce a Jesús?

[364] "...très souvent des versets appartenant à divers récits des Évangiles canoniques sont réunis pour former une péricope nouvelle", Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 154.

EBS, la citación de los ejemplos de los profetas Elías y Eliseo.

VII.3. Curación de un endemoniado.

En el capítulo 21 Jesús marcha hasta Cafarnaúm, donde tiene lugar el quinto milagro de Jesús en EBS: la curación de un endemoniado. Ahora bien, la narración de este milagro no sólo sigue su paralelo lógico de los textos canónicos (Mc 1, 23–28; Lc 4, 33–37), sino también –enlazando textualmente con el milagro de la tempestad calmada– la narración de la curación del endemoniado en la región de los gerasenos (Mc 5, 1–17; Lc 8, 26–37). En realidad, del primer milagro sólo se conserva la mención de Cafarnaúm y el título de Jesús como "santo de Dios", mientras que del segundo se conserva el apunte de que ninguna cadena podía retener al endemoniado (Mc 5, 3); la cifra de demonios en el poseso, una "legión" en Mc 5, 9 y Lc 8, 30 y seis mil seiscientos sesenta y seis en EBS[365]; la petición de los demonios a Jesús de entrar en los cerdos (Mc 5, 12; Lc 8, 32)[366] y el ruego de los hombres a Jesús de que saliera de su ciudad (Mc 5, 17; Lc 8, 37).

---

[365] Quizá un paralelo de la cifra que en Ap 13, 18 identifica a la bestia: seiscientos sesenta y seis.

[366] Si bien en Mc 5, 12 se habla de dos mil puercos y no de los diez mil que señala EBS.

VIII. *Predicación y milagros en Tiro y Sidón.*

En la segunda parte del capítulo 21 Jesús se desplaza a Tiro y Sidón, iniciándose una nueva sección en el *Evangelio de Bernabé* cuyo tema primordial es el de la circuncisión, para explicar la cual giran los eventos relatados entre los capítulos 21 y 29.

VIII.1. Curación de la hija de la cananea.

El tema se inicia con el milagro de la curación de la hija de la cananea, narrado siguiendo la estructura general de Mt 15, 21-28 (Mc 7, 24-30), si bien con dos amplificaciones en el sentido anterior: a la falta de respuesta de Jesús a la mujer (Mt 15, 23) EBS añade su interpretación particular ("...porque era del pueblo incircunciso"), de la misma forma que hace con el *logion* de Jesús en Mt 15, 26:

> "'No es bien quitar el pan de la mano a los hijos para dallo a los perros'. Aquesto dixo Jesús por sus inmundicias".

Ante la consecución del milagro[367] Jesús queda en EBS, de acuerdo con una de las claves del proemio del apóstol Bernabé, como un firme defensor de la práctica de la circuncisión, fuera de la cual no reconoce a ningún pueblo que sea digno de ser aceptado por Dios.

VIII.2. La circuncisión.

La doctrina de la circuncisión, tal y como es explicada en los capítulos siguientes, se desarrolla en el castigo contra la carne[368] y el amor total hacia Dios. Esta ordenación bipolar viene ejemplificada por la narración del ejemplo de Adán, quien, al darse cuenta de que había faltado a su compromiso con Dios, quiso cortar

[367] Las palabras finales de la mujer ("Verdaderamente que no ay otro Dios sino el de Israel") vuelven a enlazar con el milagro de Eliseo al curar al leproso Namán, quien, al verse curado, pronuncia esa misma frase en 2 Re 5, 15.

[368] Hay que notar, sin embargo, la contradicción que supone la tristeza de los discípulos al decirles Jesús que es mejor un perro que un hombre incircunciso. Las palabras que pronuncian ("Duras son tus palabras, ¿quién podrá soportarlas?") no son en realidad propias de unos judíos contemporáneos de Jesús que estarían circuncidados y asumirían el rito de una forma natural. En realidad, el problema de la circuncisión en el cristianismo adviene después de la muerte de Jesús (*vid. supra*, pp. 91–92). Estas palabras de vacilación ante la rotundidad de la doctrina de Jesús respecto a la circuncisión son ciertamente más propias de unos cristianos a los que se lanza tal orden.

su carne. Éste es, según el *Evangelio de Bernabé*, el origen de la circuncisión[369].

La carne debe ser despreciada porque es el principal obstáculo del hombre para servir a Dios. Este hecho, expresado en EBS a partir de la inclusión de Mt 26, 41, conlleva el consejo de olvidar la vida terrena si uno quiere asegurarse la vida eterna[370].

Los discípulos de Jesús, adoptando su papel de simples interlocutores que le permiten desarrollar verbalmente su doctrina, comienzan a preguntarle sobre este odio a la propia carne. Así, Jesús responderá a Bernabé acerca de cómo odiar la propia carne con las citas de Sal 72, 23 (hay que tratar la carne como a un caballo) y de Mt 10, 10 (hay que amar la pobreza)[371].

La pregunta de Pedro va dirigida hacia el modo de amar a Dios. Jesús, de una manera parecida a como se expresó en el capítulo 9, manda anteponer

---

[369] Si bien más tarde señalará que el pacto específico de la circuncisión será establecido por Dios con Abraham, con la cita de Gén 17, 14. Por otra parte, ciertas leyendas judías pensaban que Adán había sido creado ya circuncidado: Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 285.

[370] *Vid.* Mt 16, 25; Mc 8, 25; Lc 9, 24; Jn 12, 25.

[371] *Vid.* Mc 6, 9; Lc 9, 3.

a los propios padres el amor y el servicio a Dios, apoyándose en el texto de Mt 10, 37 (Lc 14, 26), con una adición apócrifa[372].

VIII.3. Abraham.

El ejemplo supremo de este amor a Dios por encima de todas las cosas es en EBS Abraham, cuya historia de su venida a la creencia monoteísta ocupa gran parte del capítulo 26 y los capítulos 27 al 29. La historia de Abraham se desarrolla a través de seis puntos fundamentales, todos ellos conocidos tanto en la tradición judía como en la musulmana:

1) Diálogo de Abraham con su padre sobre la naturaleza de los ídolos que éste construye.

2) Abraham destruye los ídolos del Templo.

---

[372] La adición apócrifa consiste en ligar indisolublemente ese aborrecimiento a los padres para poder amar a Dios, mientras que en los textos canónicos esta condición se incluye entre las necesarias para ser discípulo de Cristo. Estas palabras son un desarrollo propio de las palabras anteriores del Jesús–niño y se desprenden de la propia entidad que el *Evangelio de Bernabé* otorga al servicio de Dios, por lo que no se explica muy bien esa "ascèse encratite" que Cirillo observa aquí como derivada de la condición del servicio de Dios (*op. cit.*, p. 155).

3) Abraham se salva del fuego en el que le echan[373].

4) Reflexión de Abraham sobre la naturaleza de Dios.

5) Revelación a Abraham.

6) Dios da a Abraham el "pacto de la circuncisión"[374].

Después de este ejemplo, Abraham queda emplazado como epítome de las virtudes al servicio de Dios. Apartándose de la adoración a los ídolos de sus

[373] Estos elementos proceden en general de las fuentes talmúdicas y midráshicas judías que se han extendido a lo largo del tiempo incluso al folklore de los pueblos. La identificación de Abraham como destructor de los ídolos y su salvación del fuego son también coránicas (Q XXI, 52/51–72; XXXVII, 89/91–96/98). Para la destrucción de los ídolos y la treta de Abraham de dejar el hacha bajo el ídolo mayor *vid.* H. Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, 1961², pp. 134–140; H. Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen, 1982, p. 11; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, Paris, 1933, pp. 36–38. Para el diálogo de Abraham con su padre sobre los ídolos, *Ibid.*, 38–39. En la literatura islámica se ha extendido una versión algo más amplia que cuenta con la intervención del rey babilonio Nemrod: *vid.* Ṭabarī, *op. cit.*, vol. I, pp. 136–150; D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 31–35; J. Knappert, *Islamic Legends*, Leiden, 1985, vol. I, pp. 72–78.

[374] Igualmente, la reflexión de Abraham sobre los astros hasta llegar a la idea del monoteísmo está en las fuentes midrásicas (*vid.* H. Schützinger, *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham–Nimrod Legende*, Bonn, 1961, pp. 83–85; D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 35–36) y en el Corán (Q VI, 75–79), llegando a ser recogido en la clasificación internacional de tipos del folklore de Aarne–Thompson (*The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, 1961) como el *Motif* Z 42.2, *narrative Type* 2031 B.

antepasados y ofreciendo la vida por su creencia monoteísta, resulta ser el paradigma del verdadero creyente, del *hanif* en el islam[375], que es mostrado en el *Evangelio de Bernabé* a través de las palabras de Jesús.

IX. *Predicación y milagros en Jerusalén.*

El capítulo 30 se inicia con la marcha a Jerusalén de Jesús cuando la fiesta de los judíos estaba próxima[376]. Una vez allí "los phariseos y escribas se aconsejaron de prendelle en el hablar", frase que se encuentra en los evangelios canónicos, si bien Mt 22, 15 habla sólo de los fariseos frente a Jesús, Mc 12, 30 de los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos y Lc 20, 19–20 de los escribas y los príncipes de los sacerdotes.

375 *Vid.* M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, pp. 300–308.

376 EBS simplemente señala "la fiesta de nuestra nación", mientras que EBV puntualiza que se trata de la "senofegia, festa dalla nosstra gente". Esta palabra griega (*scenopegia*) designa la fiesta judía de los Tabernáculos, ya citada en el capítulo 15 sin apenas distancia temporal, en una indicación de la ignorancia del griego por parte de EBV. Sobre este error *vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, pp. 155–156 (Cirillo, sin embargo, lleva su interpretación muy lejos –siempre de acuerdo con su hipótesis previa– al suponer dos textos anteriores separados y ahora reunidos); J. Jomier, "L'Evangile...", p. 204; J. Slomp, "The Gospel in...", p. 91.

IX.1. El buen samaritano.

Jesús, contestando la pregunta de un doctor de la Ley[377], introduce la parábola del buen samaritano según Lc 10, 29–37, con una simple variante como es la adición a Jericó de la proposición "ciudad reedificada en maldición", en una probable referencia a Jos 6, 26[378].

En el capítulo 31 se introduce el texto canónico del impuesto debido a César[379], con el simple cambio de su introducción, que en EBS es de nuevo hecha por los doctores con los que Jesús conversa.

IX.2. Curación del hijo del centurión.

En la segunda parte del capítulo acontece un nuevo milagro de Jesús: el de la curación del hijo del centurión, tal y como señala el texto de Juan[380]. Sin embargo, la disposición de EBS hace que el encuentro tenga lugar en Jerusalén y no

---

[377] Siguiendo aquí Lc 10, 25–28.

[378] Jos 6, 26: "Entonces juró Josué, diciendo: 'Maldito de Yavé quien se ponga a reedificar esta ciudad de Jericó. Al precio de la vida de su primogénito ponga los cimientos, al precio de la de su hijo menor ponga las puertas".

[379] *Vid.* Mt 22, 15–16; Mc 12, 13–14; Lc 20, 19–20.

[380] *Vid.* Jn 4, 46–53; Mt 8, 5–13; Lc 7, 1–10. Mateo y Lucas señalan que el curado milagrosamente era un servidor del centurión.

en Cafarnaúm (Mateo y Lucas) o en Caná de Galilea (Juan).

Excepto en el detalle del hijo del centurión, el texto de EBS parece seguir más de cerca los textos evangélicos sinópticos, con tres adiciones propias de nuestro *Evangelio*: En lugar del papel salvador de Jesús de Mt 8, 7 ("Yo iré y le salvaré"), Jesús se ofrece ahora como intercesor a través de la oración ("quiero yr a hazer oración sobre tu hijo"), tal como se había presentado anteriormente; en segundo lugar, pese a serle reservado el título cristológico de "Señor" (Mt 8, 8), éste es matizado con la interposición apócrifa de "Propheta del Señor", orientándolo hacia los postulados del *Evangelio de Bernabé*; tercero, la revelación al centurión, antes sólo intuida por los milagros, de que Jesús tiene "poder sobre toda enfermedad", fórmula que será repetida en los capítulos 47, 52 y 100.

Al final del milagro, sin embargo, se vuelve a seguir el texto de Jn 4, 50–53, adecuándolo de forma similar al milagro de la cananea (capítulo 21): el centurión se convierte a la fe de los judíos.

IX.3. La pureza del creyente.

El capítulo 32 es compuesto esencialmente sobre las enseñanzas acerca

de la pureza de los creyentes, siguiendo el texto de Mt 15, 1–20 (Mc 7, 1–23; Lc 11, 37–41), si bien la polémica en EBS se establece con los escribas mientras que en los textos canónicos es con los fariseos.

En la primera parte del capítulo, como señala L. Cirillo[381], destaca primordialmente la transformación en plural del texto canónico: "tradiciones" por "tradición", dentro de un cambio propio del *Evangelio de Bernabé* que consiste en contraponer la Ley de Dios, representada en la tierra por el "Libro de Moisés", con los falsos preceptos y tradiciones de los sacerdotes, que han hecho que la creencia en Dios se haya desvirtuado en grado sumo[382].

Por otra parte, en el lugar que en los evangelios sinópticos ocupa la citación de Is 29, 13, se introduce ahora Sal 49 (50), 13–14, 12–11, introduciéndose en EBS un alegato en favor del sacrificio espiritual y un repudio del sacrificio de animales.

---

[381] *Op. cit.*, p. 156.

[382] Desviación expresada especialmente en este capítulo con la oportuna cita (aunque alterada de orden respecto al texto canónico) de Is 29, 13.

IX.4. La idolatría.

La última parte del capítulo está formada por un ataque de Jesús contra la idolatría (cuya introducción en el mundo según EBS parece un desarrollo particular de Sab 14, 15–20)[383] y una breve respuesta a un escriba en contra de ciertos alimentos vedados. La idolatría, conceptuada como el mayor de los pecados contra Dios, ocupará todo el material del capítulo 33: a partir del ejemplo de Moisés y Josué mostrará cómo la idolatría es el único de los pecados que no halla la misericordia de Dios.

IX.5. Curación del hombre con la mano inútil.

Al comienzo del capítulo 34 tiene lugar un nuevo milagro de Jesús: la curación de un hombre que tenía una mano paralizada[384], que tiene lugar en EBS en el mismo lugar donde Jesús estaba manteniendo su conversación, mientras que en los evangelios canónicos tiene lugar el sábado en la sinagoga.

---

[383] El pasaje bíblico habla, al contrario de EBS, de un padre al que se le murió un hijo, del que hace una imagen, honrándola y estableciendo esta costumbre por ley. Este texto es utilizado por los autores moriscos de polémica precisamente para mostrar también el origen de la idolatría en la que, a su juicio, incurren los cristianos católicos. *Vid.* ms. 14.009 de la Biblioteca Vaticana de Roma, obra de Aḥmad al–Ḥanafi, f. 17 r.

[384] *Vid.* Mt 12, 9–14; Mc 3, 1–6; Lc 6, 6–11.

El valor apologético que se otorga a este milagro en EBS ("Para que conozcáis que mis palabras son verdaderas...") matiza el valor demostrativo de ciertos milagros de Jesús en los textos canónicos. Así, la demostración del poder escatológico de Jesús a través de los milagros en el Nuevo Testamento queda "resituada" en tanto demostración de la veracidad de sus palabras, algo inherente a su propia cualidad de profeta[385].

La segunda parte del capítulo se detiene en torno a la humildad y la soberbia, con la cita de Lc 14, 8–11 sobre la elección del lugar en qué sentarse. La soberbia es el pecado por el que cayó Satanás y, a partir de este ejemplo, Jesús advierte sobre la necesidad de que el hombre sea consciente de su propia miseria.

X. *Jesús parte de Jerusalén y va al desierto.*

X.1. Creación del mundo y del hombre.

El capítulo 35 se compone de la narración por parte de Jesús de ese

---

[385] *Vid.*, por ejemplo, Mt 9, 6: "Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados...".

pecado de soberbia por el que cayó Satanás. La narración comienza por la propia creación del mundo por Dios. Si bien está formada por elementos legendarios y míticos sobre la Creación, difíciles de determinar en su origen exacto[386], la forma de la narración, tal y como se presenta en EBS, es de un indudable origen islámico.

Dios crea una masa de tierra de la que sacará 144.000 profetas y a su Nuncio, cuya alma estaba creada desde hacía setenta mil años[387]. Dios ordena entonces a sus ángeles que adoren aquella tierra, a lo cual éstos, encabezados por Satanás, se niegan aduciendo su carácter superior de espíritus, por lo cual son expulsados del lado de Dios. Se recoge, así, la versión propia que ofrece el Corán sobre la rebelión de Iblis (Satanás)[388].

---

[386] Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, pp. 215–216.

[387] *Vid.* H. Corbin, *op. cit.*, vol. IV, pp. 143–146; A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927, p. 163; J. Jomier, "L'Evangile...", p. 212.

[388] *Vid.* Q II, 32/34; VII 10/11–17/18; XV, 30–42; XXXVIII, 67–88. Por lo que se refiere a la creación de Adán *vid.* Q II, 28/30–31/33; XV, 26–29; Ṭabarī, *op. cit.*, vol. I, pp. 72–94; D. Sidersky, *op. cit.*, p. 10–11 (notar la posible derivación popular de la leyenda al citarse el origen del ombligo del hombre). Ṭabarī habla de 124.000 profetas creados (*ibid.* , vol. I, p. 93; D. Sidersky, *ibid.*, 13). Por lo que se refiere a la conversación de Iblis con Dios y su rebelión *vid.* H. Schwarzbaum, *op. cit.*, p. 35; D. Sidersky, *ibid.*, p. 10. La naturaleza "espiritual" de los ángeles está también atestiguada en las fuentes judías, *vid.* L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, 1910–1946, vol. I, pp. 62–64, 133–134.

El capítulo 36 sirve al *Evangelio de Bernabé* para contraponer el ejemplo de Satanás al del hombre: puesto que hasta éste han llegado todos los profetas de Dios, excepto su Nuncio, tiene innumerables ejemplos de vida recta para seguir. Y todos estos ejemplos se resumen en esta parte del *Evangelio* en una: la oración con verdad de corazón para que Dios lo pueda aceptar sin que lo tache de hipócrita.

X.2. El "Padre Nuestro".

El capítulo 37 se centra en la oración del Padre Nuestro, recitado por Jesús ante la súplica de sus discípulos. El texto de la oración sigue Mt 6, 9–13 (Lc 11, 2–4), con una modificación esencial: el "Padre Nuestro" ha sido sustituido por "Señor Dios Nuestro", atendiendo sin duda al precepto coránico que niega tajantemente la posibilidad de que Dios engendre, una de las bases de la negación islámica de la Trinidad cristiana[389]. EBS, pues, llega a centrar su rechazo a la asociación Dios–Jesús en la misma oración nuclear del cristianismo. Ésta, una vez que ha soportado el tamiz de la corrección islámica, ha eliminado el carácter paterno que atribuye a Dios.

---

389 *Vid.* Q CXII, 3; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889; trad. ingl. London, 1971, vol. II, pp. 346–363.

Por otra parte hay que remarcar que la doxología que se encuentra al final de la oración es la misma que la utilizada en Occidente a partir del Humanismo[390].

X.3. Las abluciones.

El capítulo 38 trata sobre otra de las observancias judías y musulmanas, enlazando así temáticamente con el capítulo 32. En esta ocasión es Juan quien pregunta a Jesús sobre el lavado del cuerpo, que en el *Evangelio de Bernabé* siempre se conceptúa como el indispensable acto anterior a la oración. Jesús responderá a Juan citando a Mt 5, 17, con una modificación obvia para EBS: si en el texto canónico Jesús había venido al mundo para "consumar" la Ley, en el *Evangelio de Bernabé*, esperando al Nuncio de Dios, ha venido a "observarla"[391].

X.4. Rebelión de Satanás. Adán y Eva.

[390] *Vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 158. La doxología, desconocida en Occidente durante la Edad Media a causa de la *lectio* de la Vulgata, no será restituida a la liturgia sino con los estudios de los humanistas; *vid.* J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris, 1969, p. 322.

[391] Es una modificación, pues, que cobra perfecta lógica en la visión islámica del *Evangelio de Bernabé*, que coloca a Muhámmad como el colofón final de la Ley. *Cfr.*, por contra, Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 158. *Vid.* J. Jomier, "Une énigme persistante...", pp. 292–293.

Inopinadamente el capítulo 39 retoma el episodio de la rebelión de Satán contra Dios (alargándolo hasta el 42), al preguntar Juan acerca del pecado de Adán. De nuevo en esta ocasión EBS se sitúa en el centro de las leyendas islámicas formadas desde la base de los relatos bíblicos. De esta manera hay que conceptuar en su forma narrativa tal como aparece en EBS las siguientes leyendas:

– La tierra donde había escupido Satanás se transforma en perro que ahuyenta a los caballos que, incitados por Satanás, querían pisotearla[392].

– En el aire hay una escritura resplandeciente con la profesión de fe islámica (*šahāda*): "No ay otro Dios sino Dios y Muhámad es Nuncio suyo"[393].

[392] Cirillo (*op. cit.*, p. 215) la cita atestiguada entre los turcos, pero es una leyenda en realidad muy extendida: *vid.* O. Dähnardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, Leipzig, 1907–1912, vol. I, pp. 103–109, 239–241.

[393] En el *Discurso de la luz* del poeta morisco Mohamed Rabadán se encuentra un fragmento similar al de nuestro *Evangelio*; *vid.* H. E. J. Stanley, "The Poetry of Mahomed Rabadán", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres, New Series, III (1868):81–104, 379–413; IV (1870):138–177; V (1871):119–140, 303–337; VI (1873):165–212 (IV [1870], p. 139). Otra versión similar en J. Knappert, *op. cit.*, p. 35.

– Esas palabras son escritas en las uñas de Adán[394].

– Dios les prohíbe comer la manzana y el trigo[395].

– Satanás se alía con la serpiente para entrar al Paraíso escondido en su boca[396].

---

[394] Según Tabarī (*op. cit.*, vol. I, p. 80) cada vez que Adán y Eva veían sus uñas una vez fuera del Paraíso se acordaban de las delicias de éste; *vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 309; L. Ginzberg, *op. cit.*, vol. I, pp. 74–76.

[395] El Corán sólo habla de los frutos de un cierto árbol (Q II, 33/35; VII, 18/19). El trigo como fruto prohibido está atestiguado tanto en los relatos judíos como en los musulmanes. En diferentes relatos islámicos se hace aparecer respectivamente como frutos prohibidos en el Paraíso al trigo, la vid, la manzana, la higuera, el olivo o el árbol del pan; *vid.*, M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, p. 254; O. Dähnardt, *op. cit.*, vol. I, p. 212.

[396] El relato, de la forma en que aparece en el *Evangelio de Bernabé*, parece una fusión de varios relatos musulmanes. Si en el texto bíblico el papel de tentador corresponde a la serpiente, en el Corán el tentador es Satanás–Iblis (Q VII, 18/19–24/25). Pero desde la literatura de hadices se explica que fue la serpiente la que facilitó la entrada de Satanás al Paraíso (Tabari, *op. cit.*, vol. I, p. 79), algo que ya aparece en las fuentes midráshicas (D. Sidersky, *op. cit.*, p. 14). Así, Satanás convence a la serpiente, se introduce en su boca y puede llegar hasta Adán y Eva. Este relato, sin embargo, es de origen cristiano, pues es mencionada en el libro apócrifo *Los milagros de Jesús* (*P.O*, XII, f.4, p. 569); *vid.* M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, pp. 254–255. En la versión más extendida del relato Iblis busca la ayuda de la serpiente por temor al portero del Paraíso (bien el ángel Ridwan, bien un pavo: *vid.*, J. Knappert, *op. cit.*, vol. I, pp. 36–37); sin embargo en EBS es la misma serpiente la que ejerce esa función. Un relato muy similar al del *Evangelio* lo volvemos a encontrar en Muhammad Rabadán (H. E. J. Stanley, *op. cit*, p. 141).

– Eva y Adán comen del fruto prohibido. Adán, al tragar, recuerda la prohibición de Dios y echa su mano al cuello, justo donde tiene el hombre la nuez[397].

– El ángel "Michael" le corta las piernas a la serpiente[398].

– Adán y Eva son expulsados del Paraíso. Dios promete a Adán enviarle su Nuncio. Adán ruega que su hijo venga pronto[399].

Así, pues, EBS combina en la historia de la creación de los primeros padres una serie de relatos difundidos en la literatura islámica sobre la base de los textos del Génesis. Con esta ejemplificación acerca de la soberbia se acude por vez primera a la mención de Muhámmad como el verdadero y venidero Nuncio de Dios, como el Mesías cuya alma ha sido creada antes de toda cosa y que habrá de venir para combatir los males con los que Satanás empeña al mundo desde Adán y Eva.

---

[397] Esta leyenda sobre el origen de la nuez del hombre, muy popular en toda la cultura occidental, se encuentra también recogida en Rabadán (*Id.*, p. 42).

[398] *Vid.* O. Dähnardt, *op. cit.*, vol. I, pp. 206–207.

[399] Este ruego de Adán a Dios, muy breve en el *Evangelio de Bernabé*, es desarrollado de forma lírica por Rabadán (H. E. J. Stanley, *op. cit.*, pp. 42–43).

X.5. "¿Quién eres tú?".

El capítulo 42 enlaza con los anteriores en el núcleo fundamental del *Evangelio de Bernabé*: Jesús no es el Mesías, sino simplemente su precursor, dicho ahora de manera clara y explícita por vez primera.

Al comienzo del capítulo, de una manera semejante a Mt 22, 15 (Mc 12, 13; Lc 20, 20), de nuevo las autoridades religiosas judías se acercan a Jesús para "prendelle en el hablar", sólo que en esta ocasión son los "príncipes de los sacerdotes" quienes lo hacen.

En este pasaje crucial del *Evangelio de Bernabé* de nuevo se asiste a la importancia de la sustitución de la figura y las palabras de Juan Bautista por parte de Jesús.

A la pregunta fundamental "¿Quién eres tú?", Jesús responde con las palabras de Juan Bautista en Jn 1, 20: "Yo no soy el Mesías"; a la pregunta siguiente, que continúa el texto de Juan[400], Jesús contesta con la frase de Jn 1, 23 (Mt 3, 3; Mc 1, 3; Lc 3, 4), con dos modificaciones propias de EBS: Jesús es una

[400] Con el añadido del profeta Jeremías, probablemente procedente de Mt 16, 14.

voz que grita "por toda Judea", y su grito no es, como en el texto evangélico "Enderezad el camino al Señor", sino un nada sutil "Aparejad la vía al Nuncio de Dios".

Con estas dos modificaciones el papel de Jesús respecto a su nueva función en el *Evangelio de Bernabé* queda definitivamente delimitado en dos direcciones contrapuestas:

1) En el sentido de sucesión histórico–teológica que plantea EBS. Jesús no es el Mesías, sino un profeta que anuncia la venida del Nuncio de Dios (Muhámmad).

2) En el sentido de historia teológica pasada; en un cierto sentido de "historia sagrada" que el *Evangelio de Bernabé* matiza, el papel mesiánico de Jesús queda borrado al ser eliminado su precursor y testimonio en los evangelios canónicos (Juan Bautista).

Es de la asunción del papel que Juan Bautista juega en los textos canónicos de donde se crea esta estructura bipolar de Jesús propia del *Evangelio de*

Bernabé. Este nuevo rol, sin duda la alteración estructural fundamental de esta nueva historia bíblica, es el que permite a Jesús adoptar sus nuevos esquemas en el *Evangelio*[401].

El texto que continúa en Jn 1, 25–27 ha sido eliminado casi en su totalidad, desapareciendo así toda referencia al bautismo en EBS, que, así, cede todo su significado teológico al acto de la circuncisión. Solamente se conservan dos frases que Juan Bautista aplica en el texto canónico a Jesús y que en EBS, consecuentemente, son aplicadas por Jesús para hablar del Mesías venidero:

---

[401] No han remarcado demasiado, sin embargo, los estudiosos del *Evangelio de Bernabé* la importancia y la trascendencia de esta trasposición de personas y palabras en EB, limitándose a constatarla y a señalar primero la presencia de Juan en el Corán y, segundo, el papel de la sustitución respecto al autor: "La seule explication plausible est que le personnage de Jean dérangeait les plans de l'auteur du manuscrit italien. Aussi l'a–t–il fait disparaître" (J. Jomier, "L'Evangile...", p. 199). Sin embargo esta metátesis entre los dos personajes es el punto crucial de articulación de todo el *Evangelio* y el que le permite sostener la mayor parte de su doctrina fundamental. La pregunta que se impone es qué clase de texto islámico puede soportar la desaparición de un personaje de esta envergadura tanto en los evangelios como en el Corán. Esta desaparición meditada obedece sin duda a la consideración fundamental de la prioridad de la doctrina del texto por encima de la casuística de sus personajes. No es, sin duda, un falsario inconsciente quien operó semejante cambio, sino alguien que sopesó los posibles inconvenientes de tal sustitución y los juzgó de menor entidad que el mensaje primordial a desarrollar: Jesús no es el Mesías, sino su predecesor.

– "No soy digno de desatar las ataduras de las calzas y las correas de los çapatos del Nuncio de Dios" (Jn 1, 27).

– "y es hecho [el Mesías] antes de mí, y vendrá después de mí" (Jn 1, 30).

A estas dos frases sobre el Nuncio de Dios son añadidas dos características más que emplazan su mensaje: la palabra que traerá será la verdadera y su fe será eterna.

X.6. Jesús anuncia el complot en su contra.

En la segunda parte del capítulo 42 Jesús anuncia a sus discípulos por vez primera que los "viejos del pueblo" están tramando contra él, correspondiendo a lo que dicen los textos canónicos –en estilo indirecto– de Mt 16, 21 (Mc 8, 31–32), donde se anuncia la pasión y resurrección de Jesús.

De esta manera también aparece, aunque modificada, la objeción de Pedro a Jesús y el reproche de éste al primero, dando la razón de sus futuras "persecuciones": como profeta de Dios ha de sufrirlas como todos sus antecesores.

XI. *Alejamiento del desierto.*

El resto del capítulo 42 recoge la versión de EBS acerca de la transfiguración de Jesús, encima de un monte innominado de acuerdo con la tradición sinóptica[402].

XI.1. La transfiguración.

Los efectos de la inmensa luz sobre Jesús corresponden a Mt 17, 2 expresado de forma inversa, si bien el vestido "como blanca nieve" parece corresponder a una de las lecciones de la *Vulgata* hoy abandonadas[403].

La conversación de Moisés y Elías con Jesús en los textos canónicos (Mt 17, 3; Lc 9, 31) acerca de su muerte en Jerusalén es transformada en cuanto a

---

[402] EBV, sin embargo, recoge el nombre del monte Tabor, haciéndose eco de la opinión tradicional. *Vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 160.

[403] Mt, 17, 2: "...y sus vestidos se volvieron blancos como la luz".
Mc 9, 3: "Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como no los puede blanquear lavandero sobre la tierra".
Lc 9, 29: "...su vestido se volvió blanco y resplandeciente".
Mt 17, 2 (*Vulgata*): "...vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix".

su tema: los profetas aparecidos hablarán ahora con Jesús "acerca de lo que sucedería a nuestra gente y sobre la Ciudad Sancta". Hay que convenir con L. Cirillo[404] en que tal fórmula ha de hacer alusión (sobre todo a través de la destrucción predicha por Jesús en el capítulo 93) a la destrucción de Jerusalén y a la dispersión del pueblo judío por parte de las tropas romanas. Lógicamente tal estructura no puede corresponder a las creencias del pueblo judío contemporáneo a Jesús, sino que se trata de una construcción posterior hecha a la luz de los acontecimientos de la historia judía[405].

Siguiendo la norma fundamental del *Evangelio de Bernabé*, la proclamación de la divinidad filial de Jesús por parte de la voz celeste de Mt 17, 5 (Mc 9, 7; Lc 9, 35) es sustituida por una fórmula propia de la cristología coránica:

"He aquí a mi siervo, el qual me ha agradado".[406]

---

[404] *Ibidem.*

[405] No acaba de entenderse, por eso, la opinión final de Cirillo acerca de que esta construcción a través del ataque a la divinidad de Jesús implique exclusivamente un país de civilización cristiana y no uno islámico.

[406] Se trata de uno de los conceptos coránicos fundamentales aplicados a Jesús (*vid.* Q XIX, 30; XLIII, 59). Por contra, para Cirillo esta transformación "relève elle aussi d'une mentalité judéo-chrétienne" (*ibidem*), aunque no explique tal atribución a pesar de reconocer la proximidad de la fórmula respecto al texto del Corán.

XI.2. El Mesías venidero.

Los capítulos 44 y 45 ocupan también un lugar fundamental dentro de la estructura temática de EBS, puesto que en ambos sigue desarrollando su propia caracterización del Mesías por boca de Jesús.

En primer lugar se señala la universalidad del futuro Nuncio de Dios: los profetas anteriores a él, incluso el propio Jesús, han circunscrito el alcance de sus palabras y su misión solamente al pueblo judío; sin embargo, el Mesías extenderá su doctrina de salud y misericordia "a todas las naciones del mundo".

XI.2.1. Ismael y no Isaac.

A partir de la pregunta de Jacobo acerca del hijo de Abraham en quien fue hecha la promesa mesiánica[407], Jesús establecerá definitivamente la línea genealógica: fue Ismael, y no Isaac, el objeto de la promesa establecida por Dios.

La línea argumental mediante la cual Jesús apoya su afirmación resulta de una hábil manipulación por parte del *Evangelio de Bernabé* de los textos

[407] Pregunta que en los textos canónicos es formulada por Jesús a los fariseos dentro del tema del origen del Mesías; *vid.* Mt 22, 4; Mc 12, 35; Lc 20, 41.

canónicos. En éstos Jesús no niega que el Mesías es hijo de David (Mt 22, 42–46), pero quiere mostrar, a partir de la cita de Sal 110 (109), 1–2, que el Mesías es "Señor" de David.

EBS recoge el texto canónico de forma totalmente literal, señalando la contradicción, con la cita de los Salmos, entre el ser "hijo de David" y el que éste lo llame "Señor". Así, la fusión en una misma línea de dos categorías distintas (genealógica y teológica) permite establecer finalmente al *Evangelio de Bernabé* la nominación de Ismael como ancestro del Mesías[408].

XI.2.2. La falsificación de las Escrituras.

Para atacar el hecho del conocimiento extendido en tiempo de Jesús de que fue Isaac el objeto de la promesa mesiánica, el capítulo 44 dedica su espacio a quebrantar tal creencia. Así, al objetar los discípulos que el nombre de Isaac es el que está escrito en el "Libro de Moisés", Jesús responderá que las Escrituras han sido falsificadas por los rabíes, incitados por Satanás.

---

[408] En contradicción de nuevo con el texto canónico, que señala (Mt 22, 46) que a la pregunta de Jesús nadie supo responder una palabra.

Esta clara apelación islámica a la noción de *taḥrīf* o falsificación de las escrituras ("al presente está todo contaminado, de modo que apenas se halla la verdad")[409], hace que la última parte del capítulo esté dedicada a la caracterización del Mesías por boca de Jesús, resaltando de nuevo su principal rasgo, esencialmente islámico, de "resplandor" de Dios.

XII. *Templo de Jerusalén. Enfrentamiento de Jesús con el Pontífice y los sacerdotes.*

Jesús y sus discípulos marchan a Jerusalén tras la orden del ángel. El sábado entra en el templo y allí se produce un enfrentamiento con el pontífice y los sacerdotes, quienes son acusados por Jesús de hipócritas[410].

XII.1. El hipócrita es un ladrón.

A lo largo del capítulo Jesús acusará a los sacerdotes de haber olvidado el servicio de Dios y de actuar solamente por su propio interés. Dentro de

---

409 *Vid. infra*, pp. 445–448.

410 *Cfr.* Mt 23, 13.

este contexto, que en los evangelios canónicos se circunscribe al pasaje de la expulsión de los mercaderes del templo (Mt 21, 13–17; Mc 15, 15–19; Lc 19, 39–48), destaca fundamentalmente la idea de que la hipocresía es un robo a Dios y un sacrilegio.

Tal asociación de ideas, como ha demostrado el P. Jomier[411], se encuentra nítidamente en la historia de la espiritualidad occidental a partir del papa San Gregorio (s. VI–VII)[412], pero es sobre todo a partir del siglo XIV con Santa Catalina de Siena que se expande la asociación de hipocresía, robo y sacrilegio[413]. Se trata, pues, de una idea muy extendida en la cristiandad de Occidente y que el autor del *Evangelio de Bernabé* utiliza para sus propios propósitos al aplicarla a los medios sacerdotales del templo.

XII.2. Parábola de los viñadores infieles.

En el curso de esta polémica, Jesús explica a sus interlocutores la parábola de los viñadores infieles (Mt 21, 33–41, 45–46; Mc 12, 1–9, 12; Lc 20, 9–

---

411 "L'Evangile...", pp. 216–217.

412 Especialmente en sus *Moralia* (*vid. P. L.*, LXXVI, c. 44). También aparecerá siglos más tarde en Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, II, 3, 3, 3).

413 J. Jomier, *ibid.*

16, 19), con dos diferencias esenciales respecto a los textos canónicos:

– En EBS los viñadores matan a los criados enviados por el señor, desapareciendo la muerte del hijo y heredero de éste[414], sin duda para evitar la asociación con la propia persona de Jesús.

– EBS explica el sentido de la parábola, cosa que no hacen los textos sinópticos, en el sentido de que la viña es la casa de Israel[415] y los "labradores" el pueblo de Israel y Jerusalén, que, habiendo matado a los servidores enviados por Dios, se encaminan hacia su propia destrucción.

XII.3. Curación de la mujer que tenía la cabeza inclinada.

A continuación tiene lugar el noveno milagro de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*, siempre como testimonio de la veracidad de las palabras de Jesús. Se trata de la curación de una mujer que tenía la cabeza inclinada de nacimiento,

---

[414] Mt 21, 38; Mc 12, 7; Lc 20, 14.

[415] *Cfr.* Is 5, 1–2; 27, 2–3; Sal 80, 9–17.

siguiendo el texto de Lc 13, 11–13 con ligeras modificaciones, de las cuales la fundamental es de nuevo el desplazamiento del significado de la acción milagrosa de Jesús.

Al final del milagro y ante la reacción negativa del pontífice, es añadida a la respuesta de Jesús en Lc 13, 15–16 su conocido *logion* acerca de la hipocresía en Mt 7, 3 (Lc 6, 4): "¡O quántos ay que tienen una paxa en el ojo que le persigue otro teniendo un madero que le atraviese la cabeza!".

XIII. *Desciende Jesús de Jerusalén a Naín.*

A partir del capítulo 47 se observa una orientación particular en el *Evangelio de Bernabé*: si ya se había anticipado de forma aislada en algún pasaje anterior, ahora será una característica general el que Jesús, hasta ahora conceptuado como santo y profeta de Dios, empiece a ser considerado por el pueblo de Israel como un ser divino, ante el horror del hijo de María.

XIII.1. Resurrección del hijo de la nainita.

Esta consideración comienza a partir del relato que EBS hace del décimo milagro de Jesús: la resurrección del hijo de una mujer de Naín, según el texto de Lc 7, 11–17, con una interesante interpolación: ante la súplica de la muchedumbre de que resucitase al joven, Jesús ruega a Dios que se lo lleve del mundo porque le han llamado Dios. En este momento, el ángel Gabriel acude a Jesús para delimitar exactamente el alcance teológico de sus milagros: siempre que lo haga en nombre de Dios, Jesús tendrá poder para curar toda enfermedad.

XIII.2. Los romanos y los nainitas.

El capítulo 48 sirve al autor del *Evangelio de Bernabé* para situar un excurso apócrifo en la narración acerca de la naturaleza de Jesús según los romanos y los nainitas. Los primeros, dentro de una ingenua visión del paganismo por parte del autor, adoraban como dios a cualquiera que congratulase al pueblo, por lo que no entienden que los judíos no hagan caso a Jesús.

Por su parte, los nainitas mantienen diferentes posiciones con respecto a Jesús, posiciones que, en realidad, se reducen a dos contrapuestas:

– Los que piensan que Jesús tiene una naturaleza divina, sea porque él mismo es Dios, sea porque es hijo de Dios.

– Los que opinan que Dios no puede ser visto, ni puede engrendrar, por lo que Jesús ha de ser un profeta.

Tal confrontación, totalmente fuera de lugar en el tiempo de la predicación de Jesús, no sirve al autor de EBS sino para mostrar a sus lectores los primeros efectos perniciosos de las falsas opiniones sobre Jesús. Bajo la máscara de los nainitas se está presentando el centro de la polémica islámica anti–cristiana, siglos antes de que ésta aparezca como tal, para aclarar el origen de ciertas posiciones del islam. Así, pues, queda patente que el que Jesús haya sido objeto de discusión entre los que tienen una visión incorrecta (Jesús: Dios) y los que tienen una creencia verdadera (Jesús: profeta) es algo que ya aparece en un texto "evangélico".

XIV. *En Cafarnaúm.*

En la última parte del capítulo 48 Jesús vuelve a marchar a Cafarnaúm,

donde, en un posible uso amplificado de Mc 1, 32–34, tiene lugar una curación multitudinaria de enfermos en el nombre de Dios.

A lo largo de los capítulos 49 y 50 se desarrolla un largo sermón de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm[416] acerca de los peligros de los juicios humanos. El sermón, salpicado de citas del Antiguo Testamento, le permite emplazar a Jesús los límites del juicio de los hombres: ya que es tan peligroso juzgar en este mundo por el riesgo a cometer errores, puesto que el único juez perfecto es Dios, el hombre que juzgue debe tener presente, por encima de toda consideración, la ley divina y el temor a Dios.

XV. *En el desierto.*

La sección décimoquinta contiene una amplísima enseñanza escatológica de Jesús sostenida estructuralmente sobre una conversación con sus discípulos, quienes, una vez más, sólo le sirven de apoyo argumental para ir desgranando sus principios doctrinales.

416 *Cfr.* Mc 1, 21–23.

En primer lugar se expone la impenitencia de Satanás de una manera muy curiosa: Jesús pide a Dios misericordia para Satanás a fin de que éste no incite a pecar más a los hombres; Dios concederá su misericordia si Jesús consigue que Satanás se arrepienta. Jesús habla entonces con Satanás, quien se niega a pedir perdón al considerarse ya igual que Dios, por lo que Jesús lo echa de su lado maldiciéndolo.

XV.1. El Juicio Final.

La segunda de las cuestiones de los discípulos da ocasión a Jesús para su larga plática acerca del día del Juicio Final, a partir del capítulo 52. este día será tan tremendo, según Jesús, que incluso temerá el propio Nuncio de Dios. Y Jesús, dentro de una nueva profecía *post eventum*, temerá por dos causas fundamentales:

– Porque será llamado Dios en este mundo.

– Porque la verdad de su Evangelio será cancelada por los hombres, instigados por Satanás. De esto serán testigos sus discípulos.

XV.1.1. Los signos del Juicio.

Pero antes de que este día llegue, habrá una serie de signos que anunciarán al mundo que su fin está próximo. Estos signos se distribuyen en dos grupos, uno más general de catástrofes, que sigue más o menos los textos canónicos[417], y otro de quince signos que marcan, uno por cada día, los quince días anteriores al día del Juicio.

De estos quince signos, los catorce primeros están atestiguados dentro de la tradición cristiana occidental a partir del siglo XI[418], mientras que el último

---

417 *Vid.* Mt, 24, 6–7, 21; Mc 13, 7–8, 12; Lc 21, 10–11, 16.

418 En casi toda la Europa medieval proliferaron las versiones acerca de los signos que anunciaban el gran juicio de Dios. Ya desde el siglo II a. C. con los *Oráculos Sibilinos* comienzan a desarrollarse estas predicciones catastróficas; los *Oráculos* gozaron de gran éxito entre los autores cristianos como Beda (*Sibyllinorum verborum interpretatio*, P. L., vol. XC, esp. cc. 1186–1187) o el propio San Agustín (*La ciudad de Dios*, libros XVIII y XX) y fueron tempranamente traducidos a las lenguas románicas (*vid.* M. Milá y Fontanals, "El canto de la Sibila en lengua de Oc", *Romania*, Paris, IX [1880], pp. 353–365). Al lado de estos *Oraculos* se desarrolló dentro de la tradición cristiana un relato de los *Signa judicii* cuyas distintas versiones quieren hacerlo retraer hasta San Jerónimo (*vid.* San Pedro Damián, *De Novissimus et Antichristo*, P. L., vol. 145, cc. 837–842; P. Comestor, *Scholastica Historia super novum Testamentum*, P. L., vol. 198, c. 1611; San Gregorio, *Homiliarium in Ezechielem*, P. L., vol. 76, c. 1011) y que se expandieron por todo el occidente cristiano (*vid.*, por ejemplo, Gonzalo de Berceo, *Signos del Juicio Final*, London, 1975 [Ed. de Brian Button]) como uno de los temas fundamentales en el tratamiento literario medieval de los acontecimientos que aguardan a la humanidad (J. Gimeno Casalduero, "La profecía medieval en la literatura", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XX [1971], pp. 64–89).

y fundamental signo (la muerte de los ángeles y la única pervivencia de Dios) es plenamente coránico[419].

XV.1.2. El día del Juicio.

Después de este último signo, llegará por fin el día del Juicio[420]. Las acciones que sucederán aquel tremendo día son expuestas en el *Evangelio de Bernabé* de acuerdo con lo que el Corán expone en tal término, estableciendo el autor un largo texto lineal a partir de versículos coránicos[421] y de tradiciones islámicas. Así, van siendo nombrados como acontecimientos sucesivos la subsistencia única de Dios, el ángel haciendo sonar la trompa que indica el inicio del Juicio, la aparición del trono de Dios ("una silla relumbrante") para comenzar a juzgar a todos los seres del mundo, la apertura del libro donde está escrito el destino escatológico de cada uno de los

---

[419] *Vid.* Q XXVIII, 88; LV 26.

[420] Al final del capítulo 54 se produce una frase en boca de Jesús que según el Dr. Jan Slomp es decisiva para intentar averiguar el origen del autor del *Evangelio de Bernabé*. La frase hace alusión a que para cambiar "un dinero de oro" son necesarios "sesenta minutos". Slomp consultó acerca de esta terminología numismática al profesor David Mac Dowall, de la Universidad de Durham, quien le ofreció como conclusión que tal terminología era propia de la España Visigoda. *Vid.* texto íntegro de la carta traducido al castellano en: J. Slomp, "El seudoevangelio...", p. 10.

[421] *Vid.* Q XXII, 2; XXIII, 103-105; XXVIII, 84-90; XXXIV, 20; XXXVII, 19-34; XXXIX, 67-69; XLIV, 9-10; L, 19; LIV, 6; LV, 41-78; LXVIII, 42; LXIX, 14-52; LXX, 8; LXXI, 8-12; LXXVII, 1-50; LXXX, 33; LXXXI, 1-14; LXXXII; LXXXIV, 1-16; LXXXVIII, 99; C, 9; CI, 3.

seres del universo, y, especialmente, la actuación ante Dios de sus principales profetas.

XV.1.3. Búsqueda de un intercesor por los creyentes.

En un principio éstos tendrán temor de presentarse ante Dios para rogar por los hombres, pero más tarde se presentarán ante Él poniendo como testigos de la grandeza de Dios, así como de su acción en el mundo, sus libros revelados: la Torá (Moisés), los Salmos (David) y el Evangelio (Jesús).

Se trata en este lugar de la recreación de una tradición muy extendida en el islam, con un *isnad* o cadena de transmisores muy certificada, acerca de que el día del Juicio los creyentes estarán ansiosos de encontrar un intercesor ante Dios. Esta tradición, con base de hadices[422], señala que los profetas van rechazando el ruego de los fieles de que intercedan ante Dios por temor al juicio de Éste, y los envían hasta Muhámmad, quien será el que, por fin, interceda por ellos delante de Dios[423].

---

[422] *Vid.* Al-Bujari, *op. cit.*, vol. II, pp. 465-467.

[423] *Vid.* M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 365; H. Schwarzbaum (*op. cit.*, pp. 35 y 139) señala que la extensión de la leyenda es tal que ha pasado a formar parte del *corpus* del folklore universal.

XV.1.4. Los castigos de los réprobos.

El capítulo 57, con la relación de los terribles castigos que esperan tanto a Satanás como a sus secuaces y a todos los réprobos e incrédulos, permite a Jesús explicar por primera vez en el *Evangelio de Bernabé*, aunque de forma somera, la naturaleza del infierno: un lugar con siete regiones, de las cuales la más profunda es la más terrible.

En esta primera ocasión los tormentos que los pecadores sufrirán en el infierno son aplicados de forma general, con lugares comunes sobre las penas infernales sacados a partir de tres citas del Antiguo Testamento: Job 10, 22; Is 66, 24; Sal 11, 6.

Los capítulos 61 y 62 que cierran esta sección son utilizados por Jesús para dar claros ejemplos de vida recta a fin de evitar los tormentos del infierno: puesto que Dios ha dado la vida al hombre, éste debe responder a su generosidad con la vida recta y el buen ejemplo. La sección finaliza, en correspondencia con lo anterior, con un nuevo ataque a los hipócritas, aquéllos cuya devoción a Dios se resume en simples actos exteriores hechos para ser vistos por los demás, mientras que su corazón está totalmente lleno de pecados.

XVI. Viaje por Samaria.

XVI. 1. Los samaritanos niegan la entrada a Jesús.

En el capítulo 63 Jesús inicia un viaje con sus discípulos atravesando la región de Samaria. En una de sus ciudades, los samaritanos impiden la entrada de Jesús a su villa, por lo que Jacobo y Juan quieren rogar a Dios para que los asole con su fuego. Este episodio está construido sobre Lc 9, 52–55, pero es amplificado libremente en EBS con la adición de los ejemplos de Nínive y Jonás.

XVI.2. Repudio de la venganza.

El resto del capítulo 63, junto con el 64, está conformado por diversos ejemplos, bien apócrifos, bien de los libros bíblicos, acerca del castigo que se inflingirá a aquéllos que demandan venganza. La actitud correcta consiste en rogar por los enemigos, como hicieron los patriarcas de la Biblia, y no reclamar venganza. Puesto que toda la Creación pertenece únicamente a Dios y no a los hombres –

incapaces de crear una sola mosca[424]–, es a Él a quien pertenece la venganza y no al ser humano. De la misma forma, si los discípulos no han dado nada a aquella ciudad, ésta tampoco les debe nada.

XVII. *Cerca de la Pascua, Jesús en Jerusalén.*

XVII.1. La curación del enfermo en la piscina.

Al aproximarse la fiesta de la Pascua, Jesús y sus discípulos marchan a Jerusalén, donde tiene lugar la curación del enfermo en la piscina Betzata según Jn 5, 1–13.

Sin embargo el autor parece haber tomado mal su fuente, o bien ha optado por una interpretación que pudiera seducir más a su posible lector en este punto, puesto que en EBS se lee: "...y entró en la probática piscina", confundiendo

---

[424] Esta definición comparativa de la potencia creadora es muy típica en el *Evangelio de Bernabé* (*vid.* capítulos 95, 116, 152, 182). Su fuente parece ser coránica: "¡Hombre! Se os pone una parábola. ¡Escuchadla! Aquellos a quienes rogáis, prescindiendo de Dios no serían capaces de crear las moscas aunque se reuniesen para ello. Es más, si las moscas les robasen algo, ni lo recuperarían. ¡Qué debilidad la del rogante y el rogado!" (Q XXII, 72/73).

o mezclando el nombre de la piscina (Betzata) con el nombre de la puerta junto a la cual estaba (la puerta Probática)[425]. Posiblemente por uno de estos dos motivos se da una falsa etimología de esta "piscina probática", adjudicando el origen del nombre a la acción del ángel descrita en Jn 5, 4.

Al curar Jesús al enfermo que no podía entrar en la piscina (el duodécimo milagro de Jesús en EBS), los sacerdotes le acusan indirectamente de haber violado el sábado.

XVII.2. Sermón de Jesús contra los sacerdotes.

Entre los capítulos 66 y 69 tiene lugar un nuevo sermón de Jesús en el templo de Jerusalén; en esta ocasión, introducido por la pregunta de un sacerdote[426], la plática constituirá un ataque frontal a todo el medio sacerdotal del templo: escribas, fariseos, levitas y sacerdotes.

---

[425] Jn 5, 2: "Hay en Jerusalén, junto a la puerte Probática, una piscina, llamada en hebreo Betzata, que tiene cinco pórticos". La puerta Probática, o de la ovejas, se encontraba en el ángulo noroeste del templo, mientras que la piscina se encontraba en el recinto exterior de éste. *Vid.* E. Nacar – A. Colunga, *Sagrada Biblia*, p. 1277n.

[426] *Vid.* Mt 19, 16–17 (Mc 10, 17–18; Lc 18, 18–19).

Al decir de Jesús, éstos comienzan su iniquidad por su boca, puesto que de ella sólo salen alabanzas engañosas, ejemplificadas con nuevos pasajes del Antiguo Testamento. El sacrificio que ordenan hacer al pueblo ha perdido todo su significado puesto que no recuerdan el verdadero sentido que tiene de recuerdo de la promesa mesiánica hecha por Dios a Abraham y a su hijo Ismael.

Esta diatriba, en la que se van entremezclando continuamente elementos que proceden de los Evangelios y de los libros de los profetas, continúa hacia un nivel general remarcando que el hombre no debe preguntar qué le espera en el Paraíso, puesto que no merece ninguna recompensa. Igualmente, de las acciones mundanas de los sacerdotes, escribas y fariseos no puede esperarse sino el castigo más terrible por parte de Dios (capítulos 67–69)[427].

---

[427] Hay que notar en este punto un curioso pasaje en el que la furia de Jesús contra el medio sacerdotal se agudiza especialmente. Las imprecaciones y la descripción de los actos y voluntades de los sacerdotes en este pasaje están desde luego fuera del contexto contemporáneo de Jesús y parecen más bien aproximarse a una diatriba antisacerdotal propia de la civilización occidental post–medieval: "¡O Doctores! ¡O escribas y fariseos! ¡O sacerdotes! Vosotros queréis tener cavallos pero no queréis ir a la guerra; queréis lindos vestidos como las mugeres, mas no queréis hilar ni criar los niños como las mugeres; queréis fructos y no queréis cultivar la tierra; queréis honor como los ciudadanos y no queréis cargo de la república; queréis primicia como sacerdotes y no queréis servir a Dios".

Ora vez como prueba de la veracidad de sus palabras, tiene lugar el décimotercero de los milagros de Jesús en EBS: la curación de un endemoniado sordo, mudo y ciego, siguiendo la narración de Mt 12, 22–31.

Ante la acusación de los escribas de hacer el milagro con la ayuda del demonio[428], Jesús señala un paralelismo entre su acción y la de Salomón, cuya escritura maravillosa utilizan los judíos para exorcizar a los endemoniados[429]. A la salida del templo, Jesús realizará su décimocuarto milagro: sanará a todos los enfermos que los vecinos de Jerusalén han llevado ante él.

Al finalizar el capítulo se vuelve a insistir en que serán los soldados

---

[428] Retomando la narración del texto canónico según Mt 12, 24–27.

[429] Salomón recibió de Dios el conocimiento de las cosas del universo (Sab 7, 17–21); este conocimiento hizo que la leyenda atribuyera unos extraordinarios poderes a Salomón como dominador de las cosas naturales y sobrenaturales, leyenda que se atestigua de forma abundante tanto en el judaísmo como en el islam, donde la figura bíblica se constituye en el gran dominador de los *yunūn* o espíritus que influyen en la vida de los mortales; *vid.* Q XXI, 81; XXVII, 16–44; XXXIV, 12–14; XXXVIII, 36–38; L. Ginzberg, *op. cit.*, vol. IV, pp. 142–144, vol. VI, pp. 289–290; D. Sidersky, *op. cit.*, pp. 115–122; H. Schwarzbaum, *op. cit.*, p. 53; M. J. Rubiera, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Madrid, 1981, pp. 45–54. Es una figura que goza también de especial predilección en la literatura aljamiado–morisca: J. Albarracín–J. Martínez Ruiz, *Medicina, farmacopea y magia en el "Misceláneo de Salomón"*, Granada, 1987.

romanos quienes comienzan a decir que Jesús es el dios de Israel. Este comentario, paralelo del que ya se había realizado en el capítulo 48, lleva a una conclusión inmediata: son los paganos, los idólatras, quienes conforman el origen de esta aserción divinizadora. Por supuesto, tal afirmación tiene poco significado en su sentido histórico, pero puede cobrar su verdadero sentido a una luz muy determinada: la de la acusación de los musulmanes a los cristianos católicos de caer en el pecado de la idolatría[430].

En este sentido la pretensión del *Evangelio de Bernabé* de que los romanos, como representantes históricos del paganismo, hayan iniciado una opinión divinizadora con respecto a Jesús no resulta en modo alguno absurda en el discurrir de EBS puesto que tiende a crear un puente suprahistórico con la situación contemporánea a la redacción del *Evangelio*. El argumento polémico encubierto ya había sido utilizado con anterioridad: el pecado que hoy en día se extiende entre los cristianos ya se había dado en tiempos de Jesús.

---

430 *Vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 216–217.

XVIII. *Jesús va a Cesarea de Filipo.*

Desde Jerusalén, Jesús marcha a Cesarea, donde preguntará a sus discípulos la opinión de los hombres sobre él. Ante la respuesta, que le identifica con Elías u otro profeta "de los antiguos", Jesús pregunta directamente su opinión a los discípulos.

A la contestación mesiánica de Pedro "Tú eres Christo, hijo de Dios" (Mt 16, 16) el autor, con habilidad, hace responder a Jesús con las palabras de Mt 16, 23, referidas a la negativa de Pedro a ir a Jerusalén y que debían haber aparecido unos capítulos atrás: "¡Parte de mí, que tú eres el diablo que buscas escándalo!":

Esta ingeniosa conjunción de versículos evangélicos hace que, de una manera definitiva, Jesús rechace cualquier mensaje divinizador respecto a su persona. Es el diablo quien imbuye esa creencia en el corazón de los hombres, por lo que éstos no deben dejarse engañar por él. Los que lo hagan, dirá Jesús de nuevo desde una perspectiva *post eventum*, serán por siempre malditos por Dios.

XIX. *En Nazaret.*

A la llegada a Nazaret tiene lugar un nuevo milagro de Jesús, la curación de un paralítico[431]. El relato sigue de cerca los textos evangélicos hasta el momento de la curación del enfermo. En este momento y ante el escándalo de quienes se preguntan quién es Jesús para perdonar los pecados, el autor del *Evangelio* vuelve a diverger del texto bíblico en el sentido conocido.

Si en Lc 5, 24 Jesús afirma su poder sobre la naturaleza y espiritualidad terrestres[432], en EBS vuelve a afirmar su papel de simple mediador entre Dios y los hombres. Como sólo el Ser Supremo tiene el poder de perdonar los pecados, Jesús no puede más que rogarle por los hombres, pero el acto último perdonador y salvífico es privilegio exclusivo de Dios.

Como apoyo a esta argumentación y al milagro recién hecho, Jesús sale de la casa y, solicitando la misericordia de Dios, pide que todos los enfermos

---

[431] *Vid.* Lc 5, 17–26 (Mt 9, 1–8; Mc 2, 1–12).

[432] Lc 5, 24: "Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados...".

que alí estaban queden curados. Éstos, entonces, reconocerán en Jesús al profeta que Dios les ha enviado.

XIX. 1. Sermón de Jesús.

En el capítulo 72 comienza un largo discurso de Jesús, apoyado fundamentalmente por las preguntas y súplicas de sus discípulos. El discurso comienza por la certeza de Jesús en la traición de Judas debido a la intervención de Gabriel; al preguntar Bernabé quién será el traidor, adopta el papel y las palabras de Juan en la tradición canónica[433].

XIX.1.1. Naturaleza de Jesús y del Mesías.

A continuación Jesús pronuncia las palabras que han de ser tomadas como el núcleo temático determinante del todo el *Evangelio de Bernabé*:

> "Y en quanto mí ahora soy venido al mundo para adereçar la vía a el Nuncio de Dios, el qual traerá la salud en el mundo. Mas guardaos de ser engañados, porque vendrán muchos profetas falsos que tomarán mis palabras y contaminarán mi Evangelio".

---

[433] Jn 13, 25.

Con estas palabras queda diáfana la perspectiva desde la que el autor de EBS ha escrito su obra: con la triple vertiente de las palabras proféticas de Jesús, el testimonio de Bernabé y la historia de Fray Marino se conduce al lector a la identificación de esa época predicha con la de la escritura del *Evangelio*; los profetas falsos han venido y han pervertido el Evangelio de Jesús, engañando así a todos los creyentes. Por supuesto, la principal de esas alteraciones estriba en la naturaleza de Jesús, que, según sus propias palabras, sólo es un profeta antecesor del verdadero Mesías, el verdadero Nuncio de Dios Muhámmad, ya nominado anteriormente y del que a continuación se van a resaltar unas características.

De esta forma, la perspectiva islámica es la que hace cobrar plena luz a este mensaje de Jesús. Lo que EBS quiere presentarnos es al Jesús verdadero, esto es, al Jesús al tiempo anteislámico y musulmán[434], antes de que su persona y su mensaje quedara alterado por las autoridades cristianas.

La manera definitiva de abolir la pretensión mesiánica acerca de Jesús será hablar sobre el verdadero mesías: éste no vendrá en el tiempo de Jesús, sino solamente cuando la falsificación de ese Evangelio se haya extendido. La apoteosis

[434] *Vid.* M. de Epalza, *Jésus otage...*, pp. 167–168.

de Muhámmad restablecerá la verdad de Dios y, precisamente por eso, el castigo más duro será contra los idólatras, entre ellos los que hayan dicho que Jesús es más que hombre.

Esta manera perifrástica de hablar de Muhámmad se manifestará mucho más clara cuando hable de unos pocos fieles que se habrán mantenido en la fe hasta la llegada del Profeta[435] y cuando señale que "la luna le administrará en su dormir cuando sea niño, y quando sea grande la tornará en sus manos", en alusión directa al conocidísimo milagro de Muhámmad de pasar la luna entre sus manos y partirla en dos[436].

XIX.1.2. Tentaciones del demonio.

Los capítulos 73 al 75 constituyen, dentro del contexto del discurso de Jesús, una especie de "suma demonológica" en la que se describen las distintas acciones que Satanás efectúa para tentar a los hombres y hacerles caer en el pecado.

---

[435] El-Maqdisī *apud* Cirillo - Frémaux, *op. cit.*, p. 355.

[436] *Vid.* Pareja, *Islamología*, Madrid, 1954, vol. II, pp. 698-702; la tradición ha llegado a comparar la figura de Muhámmad con la de la luna: M. Rodinson, *La lune chez les arabes et dans l'Islam*, Paris, 1962, pp. 201-202.

A pesar de enmarcar su doctrina sobrte las tentaciones del demonio en lugares bíblicos conocidos con el apoyo de diversas citas de los Salmos y de Isaías, Jesús inserta en su alocución unas características de las acciones del diablo que cobran perfecta comprensión desde una perspectiva islámica. Así, puede observarse la declaración de que Satanás no tiene poder real sobre los creyentes, en sintonía con la enseñanza coránica de que ese poder sólo pertenece a Dios[437], o bien la plasmación en el capítulo 74 de la leyenda musulmana acerca del pecado de Salomón cuando quiso dar de comer a todas las criaturas del mundo[438].

Satanás tienta al hombre especialmente en el corazón y en el pensamiento, por lo que las dos guías con las que el hombre contrarrestará la tentación son la piedad al examinar el pensamiento y el ejemplo de los profetas que han precedido a Jesús. Esta enseñanza, ilustrada con algunas parábolas apócrifas, conlleva también las recomendaciones acerca de las virtudes del hablar poco y el obrar bien (esto es, de acuerdo con la Ley predicada por los profetas).

---

[437] *Vid.* Q XVI, 101/99: "Éste [el demonio] carece de poder sobre quienes creen y se apoyan en su Señor". También un poco más adelante en EBS: "¿Quién avrá que tema a Satanás teniendo en guarda los ángeles y en protectión a Dios?".

[438] *Vid.* G. Weil. *Biblische Legende der Musulmänner*, Frankfurt am Main, 1845, pp. 232–235.

A través de las preguntas de sus discípulos, Jesús también habla de las características del intelecto humano, el cual es el que hace al hombre conocer a Dios, aunque las obras del cuerpo le traicionen. Por tanto, el aprender siempre es indispensable para el hombre, pero aprender en el sentido de seguir el ejemplo y las enseñanzas de los profetas, puesto que éstos dejaron escrita su doctrina.

XX. *En Samaria.*

Ya comenzado el capítulo 81 Jesús se desplaza a Samaria tras la orden del ángel de Dios, enlazando EBS con el relato evangélico según Jn 4, 5–42 en el que se relata el encuentro de Jesús en la fuente con la samaritana[439].

[439] Hay que notar en el encuentro de Jesús con la samaritana en EBS una diferencia terminológica en las palabras de ésta. En Jn 4, 9 se lee: "Dícele la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana?". Sin embargo en EBS la pregunta es: "¿No has vergüença de pedirme agua siendo tú hebreo y yo samaritana?". La confusión terminológica, que hace pensar que los samaritanos no eran hebreos, parece provenir de una asimilación entre la noción territorial y la religiosa, produciéndose así en EBS una identificación entre hebreo y judío.

XX.1. Conversación con la samaritana.

La conversación de Jesús con la mujer en la fuente sigue en líneas generales el relato de Juan, pero con algunas inclusiones apócrifas reveladoras del sentido islámico que el *Evangelio de Bernabé* presta a las palabras de Jesús.

De tal manera hay que entender el desplazamiento del lugar de la oración predestinado por Dios. En tiempos de Jesús es Jerusalén la ciudad elegida, pero en un futuro vaticinado por el mismo Jesús, esta promesa divina se trasladará a otra ciudad. Sin embargo esta clara referencia a La Meca como lugar central de la oración a Dios no significa que éste sea un lugar exclusivo, sino que EBS se cuida en señalar que en ese mismo futuro cualquier oración hecha con verdad de corazón será aceptada por Dios sea cual sea el lugar desde donde ha sido hecha.

Por otro lado se vuelve a insistir, con una hábil transformación de los versículos de Juan, en la naturaleza de Jesús respecto del mesías verdadero y venidero y –en un sutil pero poderoso golpe de efecto– en la salvación de los hombres mediante la fe en la Ley que establecerá el mesías. De esta manera, utilizando uno de los enunciados principales del cristianismo, la verdadera fe en el

mesías[440], la futura venida de Muhámmad anunciada en EBS queda emplazada como núcleo generador de la verdadera religión.

XX.1.1. El Jubileo.

En el momento en que Jesús está hablando sobre su propia naturaleza de profeta predecesor del mesías, pronuncia una frase que ha sido objeto de primordial atención por parte de la crítica. La frase se inserta en el contexto de la venida del mesías, señalándose que cuando venga

> "...por todo el mundo será Dios adorado, y dará su misericordia de manera que *el año del jubileo, que viene al centésimo, por el Messías será reducido a cada año y en todo lugar.*" (la cursiva es mía)

La Biblia reconoce un jubileo a los judíos cada cincuenta años (Lev 25, 8–12); el jubileo cada cien años parece haber sido instituido en 1300 por el papa Bonifacio VIII en su bula *Antiquorum habet fida relatio*, siendo reducido a un período de cincuenta años en 1349 por el papa Clemente VI en su *Unigenitus Dei Filius*. En 1389 Urbano VI en su bula *Salvador Noster Unigenitus* redujo los años

---

440 *Vid.* Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, II, q. 106, 1 ad 3; q. 107, 1 ad 3; II, II, q. 2, 1 ad 3.

a cada treinta y tres y, finalmente, Paulo II en su constitución *Inefabilis Providentia* fijó en 1470 el jubileo cada veinticinco años[441].

L. Cirillo, aceptando literalmente las palabras de EBS, señala que el pasaje hubo de ser escrito entre 1300 y 1349[442]. Por su lado, J. Slomp[443] ofrece una interpretación distinta remarcando el hecho de que la Iglesia suele declarar jubileos extraordinarios con ocasión de conmemoraciones especiales. En tal sentido, señala que el año 1585 fue declarado año jubilar como celebración del comienzo de un nuevo papado: el de Sixto V, protagonista del prólogo de Fray Marino. Este jubileo pudo crear "the impression that every or any year could become a jubilee (i. e. whenever it suited the Pope)", señalando así a 1585 como la fecha exacta ("the exact year") de redacción de este pasaje.

Sin embargo, los críticos no se han detenido demasiado en lo que puede tener de significativo ese acto del jubileo cristiano reducido por un "mesías del islam". Por supuesto, la significación de indulgencia plenaria que posee el jubileo

---

441 *Vid.* R. Foreville, "Jubilé", *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, vol. VII, pp. 1478–1487.

442 *Op. cit.*, pp. 176–177.

443 "The Gospel in...", p. 84.

cristiano decretado por el papa es una realidad eclesiástica inexistente en el islam. En este sentido, habrá que acudir a una realidad religiosa islámica que para un lector del *Evangelio de Bernabé* pudiera resultar equivalente en su sentido lato a la del jubileo cristiano.

Lo más probable en este aspecto es que el pasaje en cuestión pudiera hacer referencia a una de las realidades más definidas del islam y que más ha contribuido a modelar ciertos aspectos dinámicos de la civilización islámica: el mandato del Profeta Muhámmad a los creyentes de hacer la peregrinación a los lugares santos de La Meca, una de las cinco "columnas del islam" (*arkān al–Islām*)[444]. La peregrinación (*ḥaŷŷ*) como obligación de los creyentes implica que debe efectuarse –siempre que las circunstacias lo permitan– al menos una vez en la vida se encuentre donde se encuentre el creyente, y para ello queda instituido en el calendario musulmán un mes especial, el de *ḏū–l–ḥiŷŷa*. El mensaje de Jesús a través de EBS, entonces, parece referirse, a través de un proceso de homogeneización de categorías nada extraño al *Evangelio de Bernabé*, a la indulgencia que el mesías

[444] Es una idea que avanzó el Dr. Slomp, pero sobre la que no ha vuelto a hacer insistencia: "Der Messias in dieser Harmonie ist Muhammad. Man muss hier nicht an die jeden Jahr wiederkehrenden Pilgerfahrt (ḥaǧǧ) denken, die nicht nur in Mekka, sondern überall in der Welt von den Muslimen gefeiert wird?", "Der Barnabasevan–gelium", p. 9.

venidero –Muhámmad– establecerá a través de la peregrinación. No en vano las palabras anteriores de Jesús a la samaritana se referían a la sustitución de Jerusalén por otra ciudad como objeto del lugar santificado por Dios[445].

XX.2. Sermón de Jesús.

Una vez vueltos los discípulos, se retoma el texto de Jn 4, 27–42 en el capítulo 83, con las excepciones del tiempo que falta hasta la cosecha del trigo, tres meses en EBS por los cuatro de Jn 4, 35, las curaciones en los dos días que está entre los samaritanos y el cambio en el versículo correspondiente a Jn 4, 42 de nuevo en el sentido de la humanización de Jesús, aquí "verdadero sancto de dios y profeta" en lugar de "salvador del mundo" del texto evangélico.

---

[445] Esta interpretación no invalida totalmente las anteriores referentes a su posible fecha de redacción, sino que sólo relativiza la importancia del pasaje a tal respecto. Puede ser lógico que el autor del *Evangelio*, al intentar establecer el lapso entre jubileos en tiempo de Jesús, acudiera al establecido en la antigüedad de la Iglesia, esto es, cien años (1300 sería, entonces, la fecha *a partir de la cual* se ha debido escribir el pasaje), mientras que también es plausible la sensación de reducción a cada año aducida por el Dr. Slomp, que en nuestra opinión, se mueve en los años reales de redacción de la obra. Pero el significado más importante es el arriba expuesto, que simplemente señala que la reducción tendrá lugar después de la venida del Nuncio de Dios.

A partir del final del capítulo 83 comienza otra larga conversación de Jesús con sus discípulos que le da ocasión para ir desgranando nuevos principios doctrinales destinados a todos los creyentes y que se extenderá hasta el capítulo 90 después de haber hecho oración todos juntos en una especie de noche escatológica en la que oran junto con el mesías venidero.

La primera de las enseñanzas de Jesús se refiere a la oración, que debe ser hecha, en un condicionamiento que puede ser propio tanto del judaísmo como del islam, con limpieza de cuerpo y de alma[446].

Ante la pregunta de Pedro, EBS pasa a desarrollar el carácter del amigo verdadero que el creyente debe tener, tomando los textos evangélicos acerca del escándalo (Mt 18, 8–9), de la corrección fraterna (Mt 18, 15–18)[447] y del perdón (Mt 18, 21–22).

La doctrina respecto al perdón al amigo es desarrollada en boca de

---

[446] *Vid.* F. M. Pareja, *Islamología*, vol. II, pp. 530–531.

[447] EBV mantiene, paradójicamente, la referencia a la Iglesia de Mt 18, 17 ("...*ua he dillo alla chiessa*"); EBS ha corregido esta presencia contradictoria de una realidad cristiana sustituyéndola por una más apropiada "congregación".

Jesús con diversos ejemplos apócrifos: así, el perdón debe esperar hasta que el pecador haga suficientes penitencia y oración, siempre con verdadera intención, para que no caigan en el mismo acto de los hipócritas. El verdadero apoyo del creyente es la fe sincera y sus actos, sin dudas y sin cuestiones acerca de la voluntad de Dios.

XXI. *Rebelión en Judea.*

El capítulo 91 abre una de las secciones más fantásticas de las relatadas en EBS: próxima la "quadragésima"[448] se levanta tal rebelión en Judea debido a las diferentes opiniones que existían sobre Jesús que es necesario que el Pontífice, Pilato y Herodes unan sus ejércitos (en total 600.000 hombres) en Masada para calmar al pueblo[449].

[448] En realidad, si esta palabra designa como parece a la cuaresma cristiana previa a las Pascuas, no tiene demasiado sentido histórico su inclusión aquí puesto que, en primer lugar su origen apostólico no es ni mucho menos seguro y, en segundo lugar, su institución sólo puede ser atestiguada a partir del siglo IV; *vid.* "Carême", *Dictionnaire de Spiritualité*, París, vol. XI, pp. 136–140. Sobre su uso en castellano *vid.* J. Corominas, *Diccionario Crítico–Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, 1980, vol. II, p. 259.

[449] *Vid.* J. Jomier, "L'Évangile...", pp. 172–175.

No sólo es fantástica esta extraña alianza entre las autoridades de Judea, o el fabuloso número de soldados[450], sino también la alocución de Pilato, quien, en una irreal pirueta de EBS, se dirige al pueblo como si él mismo fuera un judío, diciendo a sus "hermanos" que la sedición es obra de Satanás y que hay que atender a lo que Jesús diga.

El sentido último de la inclusión de este fantasioso episodio en el *Evangelio de Bernabé* no parece muy claro una vez que las posiciones de los protagonistas ya habían quedado reflejadas con anterioridad. Quizá pueda tratarse de una demostración de lo que las opiniones equivocadas acerca de Jesús trajeron de trágico a los hijos de Israel ya en la antigüedad; sería, entonces, un correlato "histórico" de la situación que entre judíos, cristianos y musulmanes se dará siglos después de la muerte de Jesús.

Una vez hecha la "quadragésima" en el monte Sinaí[451], Jesús es hallado por el pueblo y sus autoridades cerca del Jordán. Cuando oye que el pueblo

---

[450] *Vid.* William F. Campbell, *The Gospel of Barnabas. Its true value*, Rawalpindi, 1989, pp. 45–49.

[451] *Cfr.* 1 R 19, 8.

comienza a llamarle Dios, se horroriza y prevé de nuevo la destrucción y el sometimiento de Jerusalén como castigo del pueblo que ha creído en su divinidad[452], pasando a continuación a hacer una nueva confesión de su mortalidad[453] y de su profecía milagrosa, en una condición que le iguala con los profetas bíblicos.

XXI.1. El Mesías: Muhámmad.

En el capítulo 96, a instancias del pontífice, Jesús vuelve a hablar del mesías que ha de venir, tomando las palabras utilizadas por Juan Bautista en los evangelios canónicos: él vendrá cuando la sedición que ahora se acaba de sofocar vuelva a surgir en el mundo llamando a Jesús hijo de Dios. El mesías establecerá una fe verdadera, universal y eterna, y después de él no vendrán más profetas verdaderos, sino propagadores de un falso mensaje que distorsionará el Evangelio de Jesús.

Por fin en esta respuesta de Jesús al pontífice se explicita por boca de Jesús con total rotundidad el nombre del Mesías: un nombre que le puso Dios una

---

[452] *Vid.* Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 385.

[453] Repetida varias veces en los siguientes capítulos en un más que posible paralelo con los versículos coránicos III, 59; IV, 171; V, 110; V, 116.

vez creado y colocado en un esplendor: Muhámmad[454].

Una vez finalizada la alocución de Jesús, el pontífice pide a Pilato que escriba al senado de Roma (antes llamado "santo", como si se hiciera referencia a la curia romana) al respecto de Jesús. Así, el senado ordenará que nadie llama a Jesús Dios ni hijo de Dios.

A continuación tiene lugar el relato del milagro de Jesús de la multiplicación de los panes y los peces, narrado sobre los textos canónicos[455], pero especialmente a partir de los textos de Marcos y de Juan.

XXII. *La misión de los doce y de los setenta y dos.*

En el capítulo 99 comienza una larga sección en la que se desarrolla

---

[454] Unas líneas antes de pronunciar su nombre Jesús explica que "el nombre del Nuncio de Dios es admirable". En Q LXI, 6 se señala que Jesús dijo que el nombre de Profeta que vendría tras él sería Aḥmad ("el glorioso", "el loado"). L. Cirillo señala también una posible alusión a Is 9, 6: "vocabitur nomen eius admirabilis".

[455] Mt 14, 13-21; Mc 6, 32-34; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-15.

una instrucción de Jesús sobre la penitencia a los doce apóstoles y a los setenta y dos discípulos que habían quedado con él después del milagro de los panes y los peces.

Esta sección comienza con una serie de referencias evangélicas –en las que se acoplan las palabras de Juan Bautista de nuevo en boca de Jesús– respecto a la convocatoria de los doce (Lc 9, 1) y de los setenta y dos (Lc 10, 1) y a la misión de predicar penitencia por Judea (Mt 10, 5, Ac 1, 8)[456].

XX.1. Sermón sobre la penitencia.

A partir de una pregunta de Bernabé, Jesús comienza con su sermón acerca de la naturaleza y el modo de hacer la penitencia. Su alocución está compuesta en realidad de lugares comunes de la ascética cristiana a partir de ejemplos bíblicos y apócrifos. Así, la penitencia debe ser hecha con sinceridad y contricción absolutas, puesto que, si no es así, la pena del infierno es lo que espera a tales hipócritas.

---

[456] Así como la imagen del hacha "que está cerca del árbol para cortalle" de Mt 3, 10 (Lc 3, 9). En EBS se señala que el lugar de la predicación es "Samaria, Judea e Israel", incurriéndose en una evidente confusión histórica, puesto que Samaria e Israel son dos nombres usados en tiempos diferentes para denominar a la misma región; *vid.* W. F. Campbell, *op. cit.*, p. 33.

El arrepentimiento y el pecado deben partir del alma, y la penitencia que ésta haga junto al cuerpo debe comenzar por el ayuno para mortificar el sentido carnal que le ha hecho pecar y la soberbia que ha hecho caer al alma[457].

El segundo paso que debe cumplir la penitencia del creyente es la vigilia, que ha de ser tanto del cuerpo como de alma; sin embargo, la segunda es la indispensable puesto que es la que conlleva tener siempre en la memoria a Dios[458], mientras que el velar del cuerpo puede ser disculpado por la noche.

De esta manera, arrepentimiento, vigilia y ayuno quedan en boca de Jesús como los pilares principales del mantenimiento de la fe entre los creyentes. Unos puntos que, pese a ser comunes al cristianismo y al judaísmo, son presentados

[457] El ayuno como ejemplo prototípico de la sumisión a Dios y de la penitencia es también un elemento consustancial a la espiritualidad islámica. *Vid.* F. Peirone–G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Roma, 1986, pp. 108–109. Ya desde el Corán (II, 179/183–183/187) la práctica del ayuno tiene unas excepciones determinadas por condicionamientos físicos, excepciones que serán ampliadas más tarde en la ley islámica. Tales prescripciones serán también recogidas más tarde en EBS (capítulo 110); *vid.* F. M. Pareja, *op. cit.*, vol. II, pp. 536–538.

[458] Otro tema primordial de la espiritualidad islámica es la vigilia que se concreta en el recuerdo o memoria de Dios (*Dikr*). De origen coránico (Q XVIII, 24; XXXIX, 22; XLIII, 36; LXIII, 9) y recomendada por numerosos hadices, es para los sufíes la vía más segura para acceder a Dios. *Vid.* E. Giustolini–G. Rizzardi, *op. cit.*, p. 430.

de forma más o menos disimulada dentro de la ortodoxia coránica.

XXII.2. Profecía de Jesús a Bernabé.

El capítulo 112 supone un paréntesis en la alocución de Jesús a todos sus discípulos; en esta ocasión el interlocutor será solamente Bernabé debido al contenido de sus siguientes palabras: se trata de un excurso profético de Jesús en el que narra todo lo que le acaecerá al final de sus días en la tierra y lo que le sucederá cuando él haya partido del mundo. El capítulo se alinea dentro de la más estricta visión islámica al proclamar Jesús que un apóstol suyo le venderá para que lo maten, pero que será éste quien muera en su lugar mientras que Jesús será llevado del mundo por Dios.

De la misma forma, también se vuelve a predecir el deshonor en el que caerá Jesús cuando todos le llamen hijo de Dios, error propagado por toda la humanidad y que sólo será cancelado cuando llegue la verdad de Muhámmad.

Es lógico entonces que sea Bernabé el único testigo de esta alocución: autor de un "evangelio verdadero" en el que se narra una correcta visión de la vida de Jesús, es esperable que sea el depositario de la verdad de los hechos más

polémicos en torno a la vida de Cristo. Este capítulo cumple perfectamente la función textual de dotar de verosimilitud el papel de Bernabé como autor del *Evangelio* al serle anticipado confidencialmente por boca de Jesús todo lo que más tarde ha de ser narrado desde una perspectiva más impersonal.

XXII.3. Los peligros del creyente.

A continuación de este excurso y enlazando temáticamente con los capítulos anteriores, Jesús vuelve a dirigirse a todos sus discípulos en torno a las virtudes del creyente: en concreto sobre la virtud del trabajo como precepto puesto al hombre por Dios y de los terribles peligros que acechan al ser humano en lo referido a la tentación de la carne.

A partir de diversos ejemplos bíblicos Jesús muestra los peligros de la "libídine", definida como "un amor desenfrenado que, no siendo regido de la razón, corrompe el entendimiento del hombre". El hombre debe contentarse con la mujer que Dios le ha dado y olvidarse de las demás frenando los ímpetus de sus ojos, "origen de todo pecado carnal"[459].

---

[459] *Cfr.* Mt 5, 28-29.

El siguiente pecado que Jesús examina ante sus discípulos es el hablar vano; el hombre de sus días sólo tiene tiempo para palabras ofensivas a Dios y regocijantes para Satanás. El único remedio para este pecado será convertir las palabras que salen de la boca del hombre en oración. Puesto que las palabras han de ser como oro, cada una de ellas ha de usarse en el arrepentimiento y la alabanza a Dios.

El último pecado que Jesús aborda en el sermón es la avaricia; para EBS el avaro es un idólatra, pues todas las riquezas que posee las quiere gastar solamente en su propio beneficio y disfrute. La limosna será presentada más adelante como el remedio adecuado para combatir este pecado que es también incitación de Satanás.

El último tema relacionado con la penitencia que Jesús tratará en su larga conversación será el de la prueba de los tiempos venideros. En esos tiempos la verdad del Evangelio de Jesús –como ya se ha anunciado repetidamente– será trastocada por profetas falsos, de la misma forma que han sido contaminados los libros divinos dados a Moisés y a David.

La actitud ante esos profetas falsos ha de ser recharzarlos y actuar conforme al Libro de Moisés, para poder así distinguir el bien del mal y alcanzar la bondad de Dios mediante la penitencia.

XXII.3. La misión de los discípulos.

En el capítulo 126, una vez acabada la alocución, se retoma el núcleo temático de la misión de los discípulos comenzado en el capítulo 100. Utilizando esencialmente los textos de Mateo y Lucas se narra cómo los discípulos parten por Judea y después de la predicación vuelven a Jesús a contar lo que han visto. Importa señalar en este punto dos aspectos fundamentales:

– Los sacerdotes y los escribas, únicos enemigos de Jesús, comienzan a decir que Jesús quería reinar sobre Israel.

– Los discípulos cuentan a Jesús que en Israel sólo se dice que hay un solo Dios y que Jesús es profeta de Dios, adecuando así formal y temáticamente la opinión de Israel sobre Dios y sobre Jesús al modo de pensar islámico.

XXIII. *En Jerusalén.*

Después de bajar al desierto, Jesús marcha a Jerusalén, donde hace una nueva plática en el templo, en esta ocasión acerca de la humildad y la soberbia, sobre la base de los textos de Mt 23, 12 y Lc 18, 9–14. En este sentido se incluye la parábola del fariseo y del publicano del texto de Lucas, con la diferencia de que en el texto evangélico la parábola va dirigida contra aquéllos que se jactan de ser justos mientras que en el *Evangelio de Bernabé* se dirige contra aquéllos que se glorifican a sí mismos.

XXIII.1. La unción de María Magdalena.

En el capítulo 130 Jesús, tras acabar la oración en el templo y sanar a muchos enfermos, es invitado a casa de Simón el leproso, donde tiene lugar la unción de Jesús por María[460]. Este nombre, que no aparece en los evangelios, se

[460] Como es sabido los evangelios sinópticos difieren a la hora de recoger este evento de la vida de Jesús: Lc 7, 36–50 dice simplemente que quien invitó a Jesús era un fariseo llamado Simón, mientras Mateo (26, 6–13) y Marcos (14, 3–9) especifican que era Simón el leproso y que la acción tuvo lugar en Betania. Por otro lado el nombre de la mujer no está especificado en ninguno de los tres evangelios: sólo Lucas precisa que era "una mujer pecadora que había en la ciudad" (Lc 7, 37).

identifica en EBS con María Magdalena[461] y, más tarde, con María la hermana de Lázaro[462], produciéndose así una múltiple identificación propia de nuestro texto que lo aproxima a la tradición occidental[463].

Después de la oración de la noche y a partir de un curioso ejemplo de Juan (en el que se vuelve a presentar a Herodes como un rey pagano), Jesús pronuncia un sermón sobre la soberbia y la humildad en el que se vuelve a señalar en la línea anteriormente presentada que, como toda la Creación pertenece a Dios, el hombre sólo puede reconocer su vileza e indignidad y dar siempre gracias por cualquier ínfima cosa que Dios tenga a bien otorgarle.

XXIV. *Las parábolas.*

Jesús, entonces, pronuncia cinco parábolas a la gente desde una barca

---

[461] *Vid.* Lc 8, 2.

[462] *Vid.* Jn 12, 1–8.

[463] *Vid.* M.–J. Lagrange, "Jésus a–t–il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques", *Revue Biblique*, París, 9 (1912), pp. 504–532.

en el mar de Galilea, cinco parábolas de las cuales solamente dos son evangélicas: la del sembrador, según Mt 13, 3–8, y la de la cizaña, según Mt 13, 24–30.

Las otras tres parábolas, la del vendedor de higos, la del hombre que poseía una fuente y la del vendedor de manzanas, son totalmente apócrifas, aunque su inclusión responde perfectamente a un idéntico índice temático: las personas que poseyendo cosas verdaderamente valiosas se contentan de forma exclusiva con lo exterior y superficial para actuar en su vida entre la gente. Es el sentido interno y personal de la creencia, alejado de las alharacas externas, el que vuelve a prevalecer a lo largo del capítulo 132.

XXV. *En Naín.*

Después de contar las parábolas, Jesús marcha a Naín a casa de la viuda a la cual había resucitado el hijo. Ante la demanda de sus discípulos, Jesús pasa a explicar el sentido de las cinco parábolas.

La explicación de las parábolas canónicas no sigue exactamente el

texto evangélico[464], sino que se refiere a marinos y mercaderes ("el camino sembrado") que esparcen la palabra de Dios, pero la cual ha sido quitada de su memoria por Satanás a causa de sus largos viajes; o a cortesanos ("las piedras") en los que no penetra el mensaje de Dios porque sólo quieren servir al príncipe. De la misma forma, la cizaña serán las numerosas sectas de errada doctrina que han sido inspiradas por Satanás.

La glosa sobre las tres parábolas apócrifas nos explican el porqué de su inclusión en el *Evangelio de Bernabé*; puesto que se trata de ejemplos acerca de los temas sobre los que se ha insistido con más fuerza en el texto. Así, la parábola de los higos es explicada por la inclinación del hombre a buscar solamente la adulación y no la buena doctrina; la parábola del hombre que tenía una fuente viene explicada por quien predica la penitencia a los demás y él mismo no la cumple, mientras que la parábola de los vendedores de manzanas recibe el sentido del predicador que sólo se para en las cosas terrenales.

XXV.1. El infierno.

Tras estas explicaciones se asiste a un nuevo y largo discurso en boca

[464] *Cfr.* Mt 13, 18–30.

de Jesús cuyo tema principal será en esta ocasión una más o menos detallada explicación sobre la estrctura del infierno y de los tormentos que en él se hallan. En toda esta explicación se encuentran fundidos elementos pertenecientes tanto a la tradición islámica como a la cristiana; así, para la tradición islámica, partiendo del texto del Corán, el infierno está estructurado en siete círculos concéntricos que, superpuestos, descienden desde la boca hasta el fondo[465] y a los que corresponden sucesivamente un distinto tipo de pecadores. Esta estructura septenaria pasará a la tradición cristiana desde fecha muy temprana, apareciendo con frecuencia en la literatura apócrifa de visiones ultraterrenales, como la famosa *Visión de Pablo* (ss. X–XI)[466].

A este infierno concéntrico irán los pecadores según la gravedad de

---

[465] La tradición islámica, que es en la que se puede datar el tema en una fecha más temprana, ideó esta estructura ante la dificultad de la explicación del versículo coránico que habla de las siete puertas del infierno (Q XV, 44). La palabra empleada (*bāb*) designa físicamente a una puerta como abertura por la que se penetra a un lugar; sin embargo, ante la difícil comprensión de que en el reducido espacio de una puerta cupieran todos los condenados, se insinuó pronto una explicación matefórica en el sentido de pisos o estratos circulares superpuestos; *vid.* M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, pp. 380–386; M. Asín Palacios, *La escatología musulmana de la Divina Comedia*, Madrid, 1984[4], pp. 136–137 (Sobre la elección del número 7 en la cosmogonía islámica, *ibid.*, pp. 173–174).

[466] *Ibid.*, pp. 291–298; J. Jomier, "L'Évangile...", pp. 220–222.

sus pecados, del más profundo al más superficial (esto es, del más grave al más venial), tal y como los presenta EBS: el orgulloso, el envidioso, el avaro, el lujurioso, el perezoso, el glotón y el iracundo. Este tipo de presentación que une los pecados capitales con una clase de castigo infernal proviene sin duda de la tradición cristiana occidental y su paulatino cambio respecto a la consideración de los pecados más graves que un hombre puede cometer.

XXV.2. Los pecados.

Desde el siglo III con Tertuliano y el siglo IV con Orígenes se comienza a incluir en la terminología cristiana acerca de las faltas de los creyentes respecto a la doctrina la noción de pecados capitales ("*Capitale vitium*") y de su número y clasificación; a partir del siglo VII se diversificarán las nociones y clasificaciones sobre estos pecados, distinguiéndose fundamentalmente dos tradiciones: una oriental, que habla de ocho pecados, y una occidental que fundamenta, especialmente a partir de Gregorio Magno, una lista de siete pecados[467]. Esta cifra se consagrará en la Iglesia cristiana occidental como la definitiva en el

[467] *Vid.* J. Delumeau, *Le péché dans l'Occident Chrétien*, Paris, 1957, pp. 21–53. M. W. Bloomfield considera que este número establecido de pecados proviene del conocimiento de la astronomía helenística, que distinguía siete planetas y siete demonios que los habitaban, idea ya conocida por San Pablo; *vid.* M. W. Bloomfield, *The seven deadly sins*, Michigan, 1952, pp. 92–93.

listado de unos pecados capitales que, aunque con variaciones según los autores y las épocas, estarán siempre encabezados por la soberbia (tal y como aparecen en el *Evangelio de Bernabé*). Esta relación se expandirá definitivamente cuando se incluye, con sus diversos comentarios, en los catecismos de los medios monásticos cristianos[468].

Sin embargo, hay que hacer notar que la asociación de estos pecados con el infierno es mucho más tardía en el occidente cristiano; por una parte, estos pecados capitales no fueron considerados en sí mismos como pecados mortales hasta el siglo XIV, sino que el pensamiento teológico prefería su consideración como origen del pecado[469].

Por otra parte, sólo a partir de ese mismo siglo comenzarán a aparecer "visiones" infernales en las que se presenta a esos pecados capitales ligados a los tormentos del infierno, no jugando con anterioridad ningún papel en las obras que

---

[468] J. Jomier, "L'Évangile...", p. 221.

[469] *Vid.* Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, II, q. 84, art. 3–4; II, II, q. 34, art. 5; M. W. Bloomfield, *op. cit.*, pp. 139–142.

intentaban estructurar las penas infernales[470].

Así, pues, EBS describe una estructura del infierno asociada a los pecados mortales que queda definitivamente fijada en la Europa occidental del siglo XIV y principios del XV. Compuesto por siete círculos superpuestos a los cuales corresponde un pecado mortal a cada uno, esta visión infernal no se aparta apenas de lo que era conocido en los medios cristianos cultos de Occidente.

Mas a esta visión infernal de gusto occidental, aunque de raíces islámicas, le son añadidos unos detalles complementarios provenientes de la visión musulmana; así, los infieles estarán eternamente en el infierno sin esperanza alguna de salir de allí; de la misma forma, los fieles habrán de permanecer setenta mil años en el infierno para conocer la justicia de Dios e incluso los santos y profetas y el mismo Muhámmad pasarán por él.

---

[470] Así, Dante estructurará en la *Divina Comedia* el purgatorio sobre la base de los siete vicios capitales, todavía no considerados mortales (*Purgatorio*, XVII, 85-137), mientras que su estructuración del infierno es muchísimo más compleja y entrelazada que la que aparece por ejemplo en el *Evangelio de Bernabé* (proveniente de la asunción de la moral aristotélica según W. H. V. Reade, *The Moral System of Dante's Inferno*, Oxford, 1909). Para la evolución de las visiones del infierno en la literatura medieval hasta incluir la estructura de los pecados capitales *vid.* M. Voigt, *Beiträge zur Geschichte der Visionen Literatur im Mittelalter*, Leipzig, 1924, vol. I, pp. 5-17.

Al transcurrir esos miles de años, los fieles implorarán a Muhámmad que recuerde la promesa de que los que se mantengan firmes en la fe del islam no permanecerán en el infierno. Esta súplica será trasladada por el ángel Gabriel a Muhámmad y éste rogará a Dios que libere a los fieles. Ante la petición de su nuncio y "amigo", Dios sacará a los fieles del infierno y los conducirá al paraíso[471].

XXV.3. Milagro de Jesús.

Tras este largo discurso, los habitantes de Naín explican angustiados a Jesús que su cosecha se ha echado a perder; aunque al principio se resiste a ello, Jesús, ordenando que todo el pueblo haga oración y ayune los veinte días que restaban hasta la recogida, hace su vigésimo milagro en el *Evangelio de Bernabé*, haciendo que los montes se cubran de trigo.

Retomando de nuevo uno de los argumentos anteriores, los nainitas proponen hacer a Jesús su rey, ante lo cual éste huye de la ciudad.

---

[471] Este pasaje parece constituir una versión reducida de la extendida creencia islámica de que el día del Juicio los fieles buscarán un intercesor ante Dios; irán suplicando a los profetas, pero sólo Muhámmad podrá atender a su súplica de interceder por ellos ante Dios. *Vid.* A. J. Wensinck, *op. cit.*, pp. 111–113.

XXVI. *En Damasco.*

Jesús es encontrado por Jacobo, Juan y Bernabé, a quienes explica el motivo de su fuga, anticipando otra vez que la persecución que sufrirá por parte de los sacerdotes será porque creen que quiere hacerse rey de Israel y que sufrirá la traición de uno de sus discípulos.

Al día siguiente llegan hasta él treinta y seis de los discípulos de Jesús, y es ahora cuando se nos descubre que Jesús en su huida había llegado a Damasco. La inclusión de esta ciudad en la narración de EBS sobre la vida de Jesús no resulta demasiado extraña desde el punto de vista del islam toda vez que en diversos relatos tanto eruditos como populares se relaciona a Jesús con Damasco o con Siria en general[472].

Esta estancia en Damasco con sus discípulos es aprovechada por Jesús para pronunciar un sermón moral sobre la muerte: ésta no debe ser temida porque

---

472 La tradición sitúa en la vida de Muhámmad unos viajes a Siria en los que algunos historiadores han visto los primeros contactos del profeta del islam con el cristianismo y la fuente principal del conocimiento que de él tuvo; *vid.* M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 59.

es el destino del hombre, exiliado por Dios en el mundo. En una secuencia de lugares comunes ascético-morales, Jesús recomienda a sus discípulos tener una "buena muerte", explicitada en desasirse de todas las ambiciones y posesiones terrenales para evitar la muerte del alma que los suma en la eternidad del infierno. Sólo viviendo conforme a la Ley de Dios escrita en los libros sagrados se podrá evitar el castigo eterno.

El capítulo 142 supone un receso en cuanto narración de la vida y doctrinas de Jesús; después de cortarse de forma abrupta su discurso, se pasa a la persona de Judas, quien, según el texto, no ha marchado a Damasco. El pensamiento de Judas gira en torno a la esperanza de que Jesús se proclamase rey de Israel y él mismo se convierta en un hombre poderoso. Una vez que esta esperanza ha fenecido, Judas se decide a entregarlo a "los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los fariseos".

XXVI.1. Los fariseos.

La narración siguiente sobre las reflexiones de éstos últimos resulta de gran importancia en el contexto del *Evangelio de Bernabé* puesto que permite conocer con justeza cuál es la actitud y pensamientos reales de los fariseos

contemporáneos de Jesús en contraposición con los fariseos de antaño que más adelante evocará EBS.

La primera preocupación de las autoridades religiosas de Israel con respecto a Jesús es su posible pretensión de convertirse en rey, alentada por el propósito de las gentes de Naín. Pero, inopinadamente, esta preocupación no responde a ninguna cuestión de carácter, digamos, jerárquico, sino a una previsión de que Jesús querrá cambiar el culto de Dios.

Esta preocupación conlleva en sí misma la confesión de los fariseos de que el culto divino que ellos propugnan no es el correcto, sino que ha sido una innovación introducida por ellos ajustándose a sus propias tradiciones y no a lo ordenado por Dios a través de Moisés. Entre este carácter de innovación destaca la nota fundamental de la situación de la promesa mesiánica en la estirpe de Ismael, como con anterioridad había señalado Jesús, cambiada por ellos en la estirpe de Isaac con miras al aprecio por parte de los romanos.

Parece evidente que éste es uno de los pasajes del *Evangelio de Bernabé* que más claramente admite una doble lectura con respecto a una situación

cronológicamente posterior: la del ataque a una jerarquía eclesiástica que ha sabido moldear el mensaje que Dios había depositado en sus manos para primar sus propios intereses terrenos, de tal manera que, desde los textos sagrados hasta el culto externo de Dios, todo ha quedado contaminado por la voluntad de los representantes de la Iglesia. Ésta es la estructura y la acusación que se encuentra, tal cual, en todos los manuscritos moriscos de polémica anticristiana (recogiendo el caudal anterior de la polémica islámica), que se preocupan en señalar todas y cada una de las innovaciones –de mayor o menor fuste– que las autoridades eclesiásticas cristianas han introducido en el mensaje de Dios[473].

XXVII. *Vuelta a Galilea.*

En el capítulo 143 Jesús vuelve con sus discípulos a Nazaret. En esta nueva estancia en la ciudad de Galilea se narra el encuentro de Jesús con Zaqueo según Lc 19, 1–10, aunque en Lucas este encuentro tiene lugar en Jericó. Por otra parte, el autor del *Evangelio de Bernabé* ha retocado hábilmente el texto evangélico (Lc 19, 7) al indicar que los estupefactos porque Jesús comiera con "los publicanos

[473] *Vid. infra*, pp. 464–474.

y los pecadores" eran solamente los fariseos y no todos los que allí estaban, como indica el texto de Lucas. Esta sorpresa de los fariseos permite a Jesús[474] introducir por vez primera de forma desarrollada la contraposición de los fariseos actuales con los "verdaderos" fariseos de antaño.

XXVII.1. Los verdaderos fariseos.

El origen de estos verdaderos fariseos ha de ser buscado en Enoc, ejemplo de virtud y santidad que ha de volver al mundo con Elías[475]. Una vez que Enoc fue llevado por Dios al Paraíso, los hombres comenzaron a buscar a Dios para aspirar también al Edén, enfrentándose a los idólatras cananeos, que les llamaban en tono de burla "fariseos", esto es, según el *Evangelio de Bernabé*, "busca a Dios"[476].

[474] Después de defenderse como en Mt 9, 11–12 en el sentido de que los que están sanos no tienen necesidad de medicinas.

[475] *Vid.* Gén 5, 18–24. La figura de Enoc, en solitario o asociada a Elías, es omnipresente en la literatura cristiana desde sus orígenes como ejemplo supremo de justicia, virtud y santidad (Ireneo de Lyon, *Contra Haereses*, IV, 16, 2; V, 5, 1), hasta el punto de que, considerado como origen de la vida espiritual, será uno de los personajes centrales en los inicios de la literatura nacida en los medios monásticos cristianos (Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, p. 228). La profecía sobre su nueva venida al mundo con Elías impresionó vivamente a todos los autores cristianos desde la antigüedad, pero muy especialmente en la Edad Media; *vid.* J. C. Thilo, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Lipsiae, 1832, vol. I, pp. 755–768.

[476] Esta sorprendente significación de la palabra fariseo da ocasión al autor para pronunciarse sobre el origen de la palabra; en lugar del significado conocido de "separados", "segregados del común del pueblo" (del verbo hebreo pāraš "separar";

Estos fariseos en número de diecisiete mil habitaban las montañas en tiempos de Elías por la persecución a la que eran sometidos por el rey Acab. Su régimen de vida se basabas en un "pequeño libro" escrito por Elías que contenía la Ley de Dios. La sola mención de este libro atemoriza a los fariseos que escuchaban a Jesús, puesto que conocían que habían abandonado las prácticas en él indicadas.

Este libro que se nos presenta como la regla fundamental por la que se regían aquellos verdaderos fariseos nos ofrece un mediano *corpus* de normas e instrucciones de tipo ascético–moral precisas para poder atender a la adoración de Dios. Tales normas no ofrecen ningún punto extraordinario desde el que poder aclarar un origen preciso, sino que este "libro de Elías" comporta una serie de puntos muy conocidos en los medios espirituales cristianos:

– Hay que refugiarse en uno mismo para buscar a Dios, olvidando las

---

vid. J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge, 1973, pp. 1–15), propone el origen de "el que busca a Dios" en la lengua de Canaán. Esta etimología, imaginada a todas luces, sirve únicamente como apoyo al argumento principal de la contraposición entre estos fariseos que se preocupaban de buscar a Dios y los contemporáneos de Jesús que sólo deseaban los bienes mundanos ("Dijo Jesús: 'En verdad os digo que todos los santos y profetas de Dios han sido fariseos, no de nombre como vosotros, sino de hecho, porque en cada una de sus acciones buscaban a Dios, su creador'", EB, cap. 144). *Vid.*, por contra, Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, pp. 229, 235, ofreciendo una explicación con una compleja pseudoetimología siríaca a partir de la confusión entre pāraš y la raíz siríaca pᶜraš "separar", pero también "discernir", "distinguir".

tentaciones del mundo exterior.

– Se ha de vivir una vida recta centrada en lo que Dios ordena.

– La visita y la conversación de los hombres han de ser siempre rehuidas.

– La vida ha de ser una continua penitencia por temor a Dios, penitencia concretada en:

- Mirar a los pies al caminar.
- Levantarse de la mesa todavía con hambre.
- Pensar que cada día es el último.
- Vestir con pieles de animales.
- Dormir sólo dos horas sobre la tierra desnuda.
- Odiar y condenar solamente a uno mismo.
- Absoluto temor de Dios en la oración.

Estas normas son las precisas para presentar a los "fariseos" del *Evangelio de Bernabé* como una congregación de hombres piadosos que habita sobre las montañas. Una vez alterada la propia naturaleza histórica de la casta de los fariseos, grupo sacerdotal inmerso en la sociedad judía de su tiempo y en absoluto segregados y alejados de ésta sino todo lo contrario[477], hay que dotarla desde la perspectiva de la obra de unas reglas mediante las cuales regirse. El resultado de

[477] *Vid.* P. Tacchi, *Historia de las religiones*, Barcelona, 1947, vol. II, pp. 523–525; J. Leipoldt – W. Grundmann, *Umwelt der Urchristentums*, Berlin, 1971[3]; trad. esp., *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973, vol. I, pp. 283–289.

toda esta imaginación[478] es un grupo ermitaño que jamás existió, pero que, de haber existido debió haberse regido por estas normas de conducta, las que están en la base de casi todo movimiento espiritual, ascético y monástico cristiano[479], como se encuentra en esa misma base la figura de Elías como prototipo predecesor del eremitismo[480].

XXVII.2. El hijo pródigo.

En el capítulo 146 se retoma de nuevo el episodio de Zaqueo, quien

[478] *Vid.* J. Slomp, "The Gospel...", p. 102.

[479] Lo que no quiere decir, por supuesto, que esta parte del *Evangelio de Bernabé* tenga su origen en un medio monástico ("That the present section has a monastic milieu as its origins is, in my opinion, an uncontestable conclusion", *ibid.*, p. 101), sino que una vez está el autor en el trance de dotar de unas normas morales de conducta, acude a los regímenes ascético–penitenciales que eran conocidos y usados por las órdenes cristianas tanto occidentales como orientales (*Cfr.* C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London, 1989², pp. 26–40, 98–102, 111–126, 174–183; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Occident. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain, 1958, vol. I, pp. 22–40, 84–100). El poder hallar pistas de posibles rastros esenios en esta "nueva comunidad" (como hace M. M. Philonenko, "Une tradition essénienne dans l'Évangile de Barnabas", *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. C. Puech*, Paris, 1974, pp. 191–195) indica simplemente una cosa: esas características de las que los "verdaderos fariseos" han sido dotados" pertenecen a una concepción cristiana amplia de la conducta ascético–moral y no a un grupo determinado susceptible de ser rastreado (*vid.* rechazo de esas huellas en Cirillo–Frémaux, *op. cit.*, pp. 224–227).

[480] *Vid.* Eclo 48, 7–10.

señala que quiere dar por amor a Dios cuatro veces lo que él había recibido por usura[481], respondiédole Jesús de acuerdo con Lc 19, 9, respuesta a la que se añade el *logion* de Mt 21, 31[482].

Una vez que se han marchado los fariseos, Jesús cuenta la parábola del hijo pródigo según Lc 15, 11–32, con algunos retoques menores y uno de mayor entidad consistente en desplazar la frase de Jesús de Lc 15, 20 ("Vive Dios, así se hace fiesta donde están los ángeles de Dios por un solo pecador que hace penitencia") hasta el final de la parábola y como conclusión de ella.

Al término de la narración de la parábola, Jesús quiere marchar a Judea; los discípulos le previenen contra el Sumo Pontífice y los fariseos, lo que da ocasión a Jesús a retomar su discurso sobre los fariseos de antaño.

XXVII.3. Ejemplo de los verdaderos fariseos.

Esta "congregación" de fariseos, refugiada en las montañas por la

[481] Lc 19, 8.

[482] Posiblemente por haberse eliminado la segunda parte de la respuesta canónica de Jesús (Lc 19, 10), de naturaleza salvífica: "...pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido".

persecución de los idólatras, estaba constituida por los verdaderos servidores de Dios, como muestra el ejemplo narrado por Jesús (caps. 148–150) de un fariseo joven y otro anciano. Este ejemplo edificante, con fragmentos de cierta ingenuidad, muestra cómo el total abandono a la voluntad de Dios es suficiente para poder llevar una vida elevada aun en las más duras condiciones. El fariseo anciano, que no había cumplido de forma estricta las normas antes señaladas en el "pequeño libro de Elías" reconoce la perfección en el joven fariseo que, observando esas mismas normas y reconociendo continuamente sus pecados, había llegado a la plena confianza y auxilio de Dios.

Sin embargo, en la narración de este ejemplo surgido de la imaginación del autor hay un dato importante e ilustrativo del modo de trabajo del autor del *Evangelio*: después de su primer encuentro, en el que el anciano le enseña al joven un versículo de los Salmos de David, pasan quince años hasta su segundo encuentro, tiempo que el joven ha empleado en meditar sobre este único versículo. Dentro del contexto imaginado de los verdaderos fariseos, se trata ahora de una historia conocida en la literatura cristiana, puesto que se narra de forma idéntica –también con un monje joven y otro viejo– en la *Historia Eclesiástica* de Sócrates[483]. Así, pues, se comprueba cómo la voluntad de verosimilitud para ciertos pasajes de la obra sigue

[483] *Historia Eclesiástica*, IV, 23, *P. G.*, vol. LXVII, c. 513.

funcionando en el sentido de ir incluyendo historias que sean no sólo verosímiles, sino también conocidas para el lector, de manera que de la sensación de familiaridad pueda extraer la conclusión de la veracidad del texto que se lee.

XXVIII. *De Nazaret a Jerusalén.*

En el capítulo 151 Jesús sube a una nave para desplazarse –en un nuevo error geográfico del *Evangelio de Bernabé*– a Jerusalén; ante el olvido de sus discípulos de haber llevado pan, Jesús aborda el tema de la levadura de los fariseos según Mt 16, 5–12 (Mc 8, 14–21), si bien introduciéndolo con una frase proveniente de 1 Co 5, 6.

En el desarrollo del tema Jesús presenta la contraposición abstracta del antiguo fariseo con el actual. La posición de olvido de Dios de éste resulta especialmente dañina porque, en un ejemplo que se resiste a tener sólo una lectura contemporánea de Jesús, los hombres simples que no saben leer los consideran santos y actúan como ellos.

XXVIII.1. Discusión con los soldados romanos.

Una vez que Jesús ha llegado a Jerusalén, tiene una conversación con los soldados a la puerta del templo. Éstos piden que les muestre a su Dios y ellos dejarán los dioses romanos. Cuando Jesús ridiculiza a sus dioses acusándoles de ser ídolos incapaces de crear una sola mosca[484], los soldados romanos quieren prenderle, pero ante el ruego de Jesús Dios los arroja del templo, en una narración no exenta de cierto humor y que contiene, además, un claro anacronismo[485].

XVIII.2. Sermón de Jesús.

Después de este prodigio, Jesús pronuncia un discurso sobre el pecado del robo. Si el pecado humano del robo puede ser perdonado si se restituye lo sustraído, hay que tener en cuenta que cualquier pecado es un robo a Dios, a quien pertenece todo lo creado; de esta manera, el robar el honor al prójimo y a Dios será un pecado castigado con gran dureza por el Creador.

---

[484] *Vid.* Q XXII, 73.

[485] El manuscrito habla de que "los soldados fueron puestos fuera del templo, como se ponen los barriles cuando se les lava para reponer el vino...", si bien en la Judea de Jesús tales barriles eran desconocidos, no apareciendo en la Galia y en Italia hasta finales del siglo I; *vid.* J. Jomier, "L'Évangile...", pp. 203–204.

A la pregunta de un doctor acerca de la prohibición del trigo y la manzana a Adán y Eva, Jesús inicia otro sermón acerca de la sumisión a Dios. La prohibición vino a efecto para que el hombre conociera que está sujeto y depende de su creador y, así, no creerse él mismo señor de la creación.

De nuevo sobre el mismo tema, dos sacerdotes, enviados por el Pontífice para tentar a Jesús, le preguntan sobre el libre arbitrio del hombre, centrado en esta ocasión en que si quiso Dios o no que Adán y Eva comieran el trigo y la manzana. La contestación de Jesús gira en torno a la liberalidad de Dios: el Creador en su omnipotencia ha dejado libre al hombre para que obre a su voluntad por dos razones principales:

- Para que conozca la liberalidad de Dios.
- Para que la justicia y misericordia de Dios puedan obrar en el hombre.

XXVIII.2. Milagro del ciego de nacimiento.

Una vez que Jesús ha acabado su respuesta a los fariseos sobre la libertad del hombre, tiene lugar fuera del templo el vigésimo primer milagro de Jesús, la curación del ciego de nacimiento, siguiendo en general el texto de Jn 9, 1–41, si

bien con ciertas modificaciones tendentes a aproximar el relato a los postulados del *Evangelio de Bernabé.*

Así, si en el texto evangélico el hombre era ciego "para que se manifiesten en él las obras de Dios"[486], en EB lo es "en testimonio del Evangelio", esto es, para que con su curación próxima se manifieste la veracidad de lo dicho por Jesús, en sintonía con todos los milagros anteriores; los versículos 4 y 5 del texto de Juan en el sentido de Jesús como luz del mundo han sido eliminados; el ciego que es curado se sentaba normalmente en la "Puerta Bella del templo", algo que no aparece en el texto de Juan[487]; la alabanza del ciego a Dios ("¡Que sea bendito el Dios de Israel!"), tampoco pertenece al texto de Juan.

Una vez el milagro cumplido, y siguiendo siempre el texto de Juan, se procede a la discusión sobre el valor del milagro, con nuevos añadidos por parte del *Evangelio de Bernabé*:

---

486 Jn 9, 3.

487 La mención a la "Bella Puerta" puede ser quizá una reminiscencia de la curación del tullido por parte de Pedro relatada en Ac 3, 1–10: "Había un hombre tullido desde el seno de la madre, que traían y ponían cada día a la puerta del templo llamada la Hermosa para pedir limosna a los que entraban en el templo (...)".

– El ciego del *Evangelio* es conducido ante el príncipe de los sacerdotes, aunque Juan señala que fue llevado a presencia de los fariseos (Jn 9, 13).
– La pregunta de los fariseos al ciego sobre su curación se plasma en EB en una pregunta del Pontífice en el sentido de si fue sanado por algún profeta antiguo, lo que es negado por el ciego.
– La respuesta del ciego en el sentido de que le curó un profeta (Jn 9, 17) es enmendada en EB: "...es Jesús de Nazaret, profeta y santo de Dios en Israel".

Por lo que se refiere a la convocatoria de los padres del ciego por parte de los fariseos para indagar la verdad sobre su ceguera en el texto de Juan, se mantiene casi en su totalidad excepto en el versículo 22: en él los padres no querían responder por temor a los judíos, mientras que en el Evangelio de Bernabé temen hablar a causa del decreto del senado romano acerca de que nadie debía disputar sobre el profeta Jesús[488].

El final de la narración del milagro, con el consuelo del ciego por parte de Jesús ha sido totalmente transformado, puesto que el texto evangélico (Jn 9, 35–41) comporta el total reconocimiento salvífico de Jesús como el Hijo del hombre; en EB simplemente le hace regicijarse en su felicidad al haberse convertido el ciego

[488] *Vid.* capítulos 97 y 98.

en bendito por Dios.

XXVIII.3. Enseñanzas de Jesús.

Una vez acabada la plasmación del nuevo milagro de Jesús y su explicación, continúa el *Evangelio de Bernabé* a través de unas nuevas enseñanzas de Jesús, desarrolladas mediante sermones a sus discípulos. El primero de estos sermones se centra en lo que es el mundo; para Jesús existen tres clases de mundos:

- Lo que sería un mundo "físico", con todos los elementos naturales y todas las cosas inferiores al hombre, ordenado conforme a la voluntad de Dios.
- Un mundo "humano", conformado por la totalidad de los hombres, que desean a Dios pero yerran en su busca.
- Un mundo "pecador", constituido por la tendencia de los hombres para pecar, mundo especialmente odiado por Dios.

Centrándose en los aspectos de este último mundo, Jesús señala, ante la confesada incapacidad de comprensión de sus discípulos, que el pecado surge en el hombre sólo para contradecir a Dior, extrañísimo por su naturaleza a la idea del pecado. De esta forma, las voluntades y actitudes de los sacerdotes y fariseos persiguiendo a Jesús resulta contraria a Dios puesto que aquél nunca ha pecado

proclamándose más que un profeta servidor de Dios.

Los dos siguientes temas que Jesús abordará a resultas de las preguntas de sus discípulos serán la naturaleza de la mentira y del mal. Ambas surgen como cuestiones ante la dificultad de comprensión de los discípulos de dos pasajes bíblicos, en concreto 1 R 22, 3–35 y Am 3, 6.

En cuanto al primero, en el que Bernabé narra la conocida historia del profeta Miqueas y el rey Acab, Jesús imparte la enseñanza de que la mentira puede no ser un pecado en un caso muy determinado: si se hace por alabanza a Dios. Del mismo modo que el homicidio es un grave pecado del que no cabe acusar a Moisés cuando mató a los idólatras –pues lo hizo obedeciendo a Dios–, Miqueas no puede ser acusado de mentira al engañar a Acab, puesto que también fue voluntad de Dios[489].

Por lo que se refiere a la segunda cuestión, a propósito de la cita de

---

[489] De cualquier forma, al final de esta explicación se añade una apostilla que zanja definitivamente cualquier duda a este respecto: la imposibilidad de aprehender la voluntad de Dios por parte del hombre, puesto que el Creador no ha de someterse a las leyes que el hombre se somete.

Amós sobre el mal hecho por Dios que hay en la ciudad, Jesús retoma el tema ya expuesto de que todas las tribulaciones que Dios hace pasar a los hombres son en realidad un bien que favorece a las criaturas de Dios, mientras que los hombres toman por bien lo que en realidad son pecados que atentan contra su creador.

XXIX. *En el desierto, más allá del Jordán.*

Jesús vuelve a salir de la ciudad y marcha al desierto, donde, una vez acabada la oración del mediodía, explica a sus discípulos el tema de la predestinación y el libre arbitrio del hombre. El capítulo 163 se centra exclusivamente como introducción en la persona de Muhámmad como la única que conocerá toda la extensión de la predestinación, mientras que la explicación en sí se desarrollará a través de los tres capítulos siguientes.

XXIX.1. La predestinación.

La doctrina sobre la predestinación que Jesús glosa y explica en estos pasajes apoyándose en varios fragmentos del Antiguo Testamento se sitúa en opsición

frontal de la que, según el *Evangelio de Bernabé*, predican los fariseos en el sentido de que "aquél que es elegido no puede devenir réprobo y que aquél que es réprobo no puede en modo alguno devenir elegido". Contra esto, Jesús afirma en estos capítulos el libre arbitrio del hombre concedido por Dios; las citas veterotestamentarias que arguye le ayudan en este propósito de demostrar la libertad del hombre tanto en elegir el bien y el mal como en poder convertirse de pecador en siervo de Dios.

Esta larga respuesta parece contradecirse con la voluntad absoluta de Dios anotada en diversas partes del *Evangelio* (aunque especialmente en los capítulos 19 y 163–164) y que daba a entender la preminencia de la predestinación del hombre; pero, en realidad, esta respuesta en torno a la libertad del hombre como complemento volitivo de la voluntad divina expresa una realidad conocida en el islam y que parte desde el mismo Corán, que señala, dentro de secuencias de argumentos bipolares comunes al texto islámico revelado, la voluntad omnímoda de Dios a la vez que la libertad del ser humano en ser creyente o incrédulo otorgada por esa misma voluntad[490].

---

[490] *Vid.* Q IX, 51; XVIII, 29; *Cfr.* W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948; J. W. Sweetmann, *Islam and Christianity Theology*, London, 1945, vol. II, pp. 157–165, 240–245 (No me ha sido posible consultar en este sentido el trabajo más reciente del profesor Hans Daiber, *Natur und Menschlicher Wille im Frühen islamischen Denken*, Amsterdam, 1978).

Como final de la argumentación sobre la predestinación y como prueba segura de su veracidad, Jesús vuelve a recordar que todo lo que él constantemente dice sale del libro "como espejo claro" que Dios ha hecho descender en su corazón[491].

XXIX.2. El Paraíso.

El siguiente de los sermones de Jesús versará sobre el Paraíso, a lo largo de diez capítulos (169–179). La larguísima descripción sobre la naturaleza y glorias del Paraíso está entremezclada de descripciones abstractas muy conocidas por el cristianismo y de los elementos que el islam ha establecido como los típicos para representar las glorias del edén; así, en ese paraíso habrá frutos y alimentos perfectos, higos, fiestas y cuatro ríos "de licor precioso"[492].

Jesús hace insistencia, ante una cuestión de Pedro, en que la materia mortal del hombre también participará de las delicias del Paraíso, oponiéndose en

[491] *Vid. infra*, pp. 483–484.

[492] *Vid.* Q XXXVII, 42–50; LXXXIII, 22; LXXXV, 11.

esto a los saduceos, que no creían en los ángeles ni en la resurrección del cuerpo[493]. En este sentido, Jesús no vacilará en descender al terreno escatológico en sus respuestas a Pedro para indicar que el cuerpo no producirá inmundicias al alimentarse en el Paraíso, puesto que tanto el cuerpo como los alimentos serán en el Paraíso perfectos e incorruptibles.

XXX. *Encuentro en Jerusalén de Jesús con el escriba Nicodemo.*

De nuevo en Jerusalén, encontrándose Jesús en el Pórtico de Salomón, un escriba le pide consejo acerca de un pasaje de la Escritura sobre lo que el hombre merece.

XXX.1. Jesús y Nicodemo.

Se trata en este momento de representar el encuentro de Jesús con el Nicodemo de la tradición canónica según Jn 3, 1–21. Sin embargo, se observa que

---

493 *Vid.* J. Leipoldt–W. Grundmann, *op. cit.*, vol. I, pp. 281–283. La discusión sobre la participación del cuerpo en la gloria del Paraíso es también común al Islam: *vid.* E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo–spagñola della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949, pp. 440–445; *Cfr.* M. Asín Palacios, *La escatología...* , pp. 212–220.

en los primeros momentos de este encuentro, el *Evangelio de Bernabé* ha fundido en la misma persona dos prsonajes diferentes de los textos evangélicos: el propio Nicodemo y el escriba de Mc 12. Así, este primer intercambio de frases con el escriba que más adelante resultará ser Nicodemo se basa en la respuesta de Jesús en Mc 12, 34.

La primera parte de la conversación de Jesús con el escriba versa sobre la humildad del hombre respecto a Dios, en un modo de enfocar el tema omnipresente en EB: habiéndolo criado todo Dios, el hombre ha contraído con Él una gran deuda, por lo que no puede aspirar a más premio de Dios, sino desear solamente castigo y tribulación.

Tras esta conversación, el escriba invita a Jesús y a sus discípulos a comer con él en su casa. Mientras comen, Jesús explica el sentido de la verdadera humildad, citando Mt 18, 3 (Mc 10, 15; Lc 18, 17)[494]. En este momento se produce un intercambio de procedencia de citas por un motivo muy preciso: la cita de Mateo

---

[494] Mt 18, 3: "En verdad os digo que aquél que no sea como un niño, no entrará en el Reino del cielo".

sustituye como razón de la discusión sobre la humildad a la existente en Jn 3, 3[495], de un carácter desvirtuador para los postulados del *Evangelio de Bernabé*.

El texto continúa desarrollando en boca de Jesús el favorecimiento de la ascesis del hombre a través de la humildad como único modo perfecto de acercamiento a Dios, poniendo especial énfasis en distinguir al verdadero humilde, aquél que hace estrictamente igual que dice –como los niños–, del falso, del cual sus actos desmienten las palabras que salen por su boca.

XXX.2. De nuevo sobre los verdaderos fariseos.

Como ejemplo de esta diferenciación entre los verdaderos y falsos humildes, Jesús vuelve a abordar el tema de los verdaderos fariseos de antaño y los falsos actuales. El tema es introducido por el propio Nicodemo, quien reconoce compungido que los fariseos contemporáneos "tienen vestimenta y nombre de fariseos, pero en su corazón y en sus obras son cananeos".

---

[495] "Respondió Jesús y le dijo: En verdad os digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios".

Durante los capítulos 185–188 Jesús ejemplifica con la ayuda de Nicodemo lo que debe ser la vida del siervo de Dios con relatos enmarcados en la vida de esos verdaderos fariseos. Así, el escriba pasa a relatar el caso de los fariseos Ageo y Oseas en el sentido de la humildad suprema delante de Dios.

Este ejemplo de Oseas es importante en el contexto del *Evangelio* porque nos muestra de una manera diáfana cuál es su *modus operandi* al abordar ciertos temas que, enmarcados en un pasado más o menos mítico, sirven para extraer de ellos enseñanzas morales. Oseas, lleno de humildad y caridad, marcha a ser discípulo de Ageo tras vender su patrimonio y darlo a los pobres, quedándose sólo con una túnica, un manto de piel y el libro de Moisés. Al oír que un discípulo quería ir a Jerusalén y no tenía manto, Oseas le regala el suyo. Cuando Ageo ve que ya no lo tenía, le pregunta quién se lo ha quitado, a lo que Oseas responde que "el libro de Moisés".; lo mismo sucede con el manto de piel, regalado a un pobre despojado por los ladrones, y con el mismo libro de Moisés. A estos eventos Oseas siempre responderá lo mismo: sus bienes habían sido llevados por el Libro de Moisés.

El ejemplo supremo de la caridad de Oseas será cuando encuentre a una viuda que lloraba porque los ladrones se habían llevado a su hijo como esclavo;

Oseas entonces se vende a sí mismo y da el dinero a la viuda para que recupere a su hijo; cuando Ageo lo encuentra, la respuesta será idéntica: el libro de Moisés fue quien lo vendió.

Esta historia del monje ejemplo de caridad es una historia bastante conocida en la literatura cristiana: su forma más antigua y condensada parece encontrarse en Evagrio Póntico en forma de apotegma[496], pero esta historia, en la cuel el libro es identificado como un "pequeño evangelio", se expandió en forma más desarrollada por toda la cristiandad especialmente a través de la *Historia Lausiaca* (donde el protagonista es el abad Besarión) y en la *Vida de San Juan Limosnero* en las *Vitae Patrum*[497], con el monje Serapión como personaje principal.

Sin embargo, si bien puede establecerse un estrecho paralelo entre la mayor parte de la historia narrada en EB con las historias contadas en estos textos

---

[496] *Vid.* J. Jomier, "Un énigme...", p. 298.

[497] La versión concentrada en el apotegma de Evagrio fue extendidísima, aplicándose a diversos protagonistas (*vid. Verba Seniorum*, *P. L.*, vol. LXXIII, VI, 5; VI, 70, cc. 772–773, 889). De las diferentes versiones de la historia en su forma desarrollada nos da noticia a partir de la *Historia Lausiaca* (*P. L.*, vol. LXXIII, CXVI, cc. 1197–1198) R. Butler en *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898, pp. 98–99.

patrísticos, la última parte en la que Oseas se vende a sí mismo para liberar al muchacho no pertenece a esta historia, que narra por el contrario que se vende para alimentar a los hijos de una mujer.

Hay, sin embargo, en el cristianismo otra famosa historia edificante que ha podido influir a la hora de modificar esta parte final de la narración: la historia de San Paulino, obispo de Nola, que ofreció su persona a una madre viuda para que la vendiera y pudiera rescatar a su hijo cautivo en poder de los vándalos[498].

Así, se comprueba de nuevo cómo a partir de ejemplos conocidos y con el simple soporte de un marco estructural elaborado a partir de ciertos lugares comunes perfectamente asumibles, el *Evangelio de Bernabé* ofrece una teoría propia

---

[498] "De manera que como dél [San Paulino] escribe San Agustín, de opulentísimo rico se hizo de su voluntad paupérrimo. Después de lo cual, y que ya no tenía más que dar porque nada le quedara, demandándole limosna una pobre mujer viuda para rescatar a un hijo que estaba cautivo en poder de los vándalos, y no sufriendo su santo pecho ver las lágrimas que derramaba la viuda, hizo una de las más notables hazañas de caridad que en el mundo se han hecho, porque luego, al momento, sin más esperar, con una priomptitud admirable y de su misma voluntad, se ofreció, se dio y se entregó a la viuda y al bárbaro que tenía al mancebo cautivo, porque dándole la libertad le volviesse a su madre", Fray Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel*, Valladolid, 1612; Madrid, 1927–1929, vol. III, pp. 16–17 (*Cfr.* San Agustín, *La Ciudad de Dios*, vol. XVI–XVII de *Obras de San Agustín*, Madrid, 1958, lib. I, p. 82).

sobre unos fariseos de antaño que eran el verdadero ejemplo de las virtudes que debe tener el hombre para complacer a Dios. Desde unos pocos elementos bíblicos, se introducen los ideales ascético-morales de las reglas monásticas cristianas para formar una norma de vida regular y perfecta, que se ejemplifica a partir de casos pertenecientes al corpus de la literatura cristiana. De esta forma, queda construido un edificio imaginario *ad hoc* que toma su referencia en un pasado común, mítico y asumible, que se usa para ser contrapuesto con la realidad religiosa del tiempo de Jesús.

Pero ¿qué sentido puede tener la inclusión de esta antigua comunidad de "verdaderos fariseos" en un evangelio que proclama al islam como la religión verdadera y a Muhámmad como al nuncio de Dios?

La respuesta a la cuestión, fundamental para la interpretación de todos los capítulos referentes a los "verdaderos fariseos", viene ofrecida desde el engarce de algunas posturas dimanantes del propio corpus doctrinal islámico, que dan una precisa clave de lectura pra este esfuerzo imaginativo del *Evangelio de Bernabé*:

Por un lado, conocida es la postura del islam respecto al monacato

(*rahbāniyya*), respecto a los grupos de hombres que se reúnen en una congregación para adorar a Dios siguiendo unas reglas estrictas. El monacato, según el Corán, fue instituido por los hombres por deseo de satisfacer a Dios, no por mandato divino, pero no fue observado como se debía por muchos de ellos[499]. El que no haya sido una obligación prescrita por Dios ha llevado a una parte de la tradición islámica a condenar el monacato cristiano y a alejar las prácticas islámicas de cualquier síntoma parecido[500].

Sin embargo, otra parte importante de la tradición del islam ha observado que el texto coránico tiene palabras de elogio para esos precisos monjes que, habiendo instituido esa norma de vida para agradar a Dios, la han observado con rectitud y humildad[501]. Cumpliendo con unos actos de piedad autoimpuestos más allá de lo que exige la Ley y que son lícitos para combatir las tentaciones del demonio, estos hombres han llevado una vida ejemplar. Las normas de vida de estos

[499] Q LVII, 27: "Pusimos en los corazones de quienes lo siguieron mansedumbre, misericordia y monacato. Este último fue instaurado por ellos –no se lo prescribimos Nosotros– sólo por deseo de satisfacer a Alá, pero no lo observaron como debían. Remuneramos a quienes de ellos creyeron, pero muchos de ellos fueron perversos".

[500] Posición que se concreta en el célebre *hadiz* "No hay monacato en el islam"; *vid.* R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 156.

[501] *Vid.* Q V, 82.

hombres entregados al monacato, tal como las presentas los tradicionistas y comentaristas musulmanes, apenas difieren de las presentadas en el *Evangelio de Bernabé*. No se trata de afirmar, por supuesto, ninguna clase de dependencia directa de una fuente islámica, sino de insistir en la idea de que las reglas por las que los verdaderos fariseos de EB se regían y que salían del "pequeño libro de Elías" son normas ascéticas tan universales como ejemplo de humildad ante Dios que son asumibles desde múltiples perspectivas religiosas[502].

Lo que sí parece responder de forma completa a una visión islámica es el motivo por el cual estos fariseos de antaño han sido presentados: en principio en contraposición de los fariseos del tiempo de Jesús. Éstos, en efecto, caen dentro de la acusación del texto coránico de no haber observado las reglas del monaquismo que sus antepasados habían instaurado, de haber sido perversos y no perseverantes en el cumplimiento de sus normas de vida, hasta el punto de haberse integrado competitivamente en la sociedad de su tiempo (lo que, desde luego, sí corresponde

---

502 *Vid.* por ejemplo la presentación que hace Rāzī de ese monaquismo: "La *rahbāniyya* est le fait de se vouer totalement à Dieu, en fuyant dans les montagnes les seductions du monde contre la religion, en s'adonnant à l'adoration en toute pureté de coeur, et en s'imposant l'obéissance à des regles pénibles qui s'ajoutent aux régles obligatoires du culte de Dieu, par exemple le retraite dans l'isolement, le vêtement d'étoffe grossière, l'abstention de tout rapport avec les femmes, l'oraison dans des grottes et des cavernes", *apud* R. Arnaldez, *op. cit.*, pp. 156–157.

a los fariseos de la Historia) y haber deformado completamente el mensaje de Dios (la acusación coránica de *taḥrīf*)[503].

Se asiste, entonces, a un intento de plasmación histórica de una versión doctrinal islámica. Dentro de ese método de trabajo que ofrece originales resultados, éste es sin duda uno de los aspectos mejor logrados del *Evangelio de Bernabé*: a una realidad islámica se le hace corresponder una situación imaginada (pero doctrinalmente asumible) construida a partir de realidades cristianas –abstractas y concretas– conocidas. De nuevo se coloca el texto en la superación de la argumentación polémica al ofrecer una propuesta histórico–doctrinal que responda a las realidades islámicas.

Todo este ejemplo que cierra los pasajes referentes a los verdaderos fariseos sirve a Jesús para lanzar como conclusión una serie de invectivas contra los fariseos contemporáneos, en especial acudiendo a esa acusación islámica de haber contaminado los libros revelados por Dios[504].

---

503 *Vid.* nota 572.

504 Siguiendo con lógica su propia secuencia temporal, Jesús hace referencia a la falsificación del "libro de Moisés" (la Torá) y del "libro de David" (los Salmos), aunque ya ha predicho también con anterioridad la futura contaminación de su propio

XXX.3. Confesión de Nicodemo.

Esta acusación toma especial relieve en boca del escriba Nicodemo, a quien Jesús pregunta en cuál de los hijos de Abraham fue hecha la promesa mesiánica. Después de vencer su inicial temor, Nicodemo señala que ha visto en el verdadero libro de Moisés que "Ismael es el padre del Mesías y que Isaac es el padre del nuncio del Mesías, el cual vendrá a preparar el camino del Mesías" (capítulo 191).

Esta fórmula mesiánica fundamental es, a la postre, una de las conclusiones nucleares del *Evangelio de Bernabé*, que moldea la polémica de las líneas promisorias del cristianismo y del islam de acuerdo con los argumentos que ha venido desarrollando a lo largo de todo el texto. Con este desdoblamiento de la promesa de Dios (el mesías y el anunciador del mesías) inscrita en el libro de Moisés se sanciona definitivamente la ausencia de la figura de Juan Bautista en EB.

Una vez que las estructuras de base del texto han anunciado que el verdadero Mesías es Muhámmad, su predecesor en la línea profética según el Corán será su anunciador lógico. Con esta forma, a cuya explicitación plurifacética se

---

libro revelado: el Evangelio.

consagra el texto del *Evangelio de Bernabé* quedan perfectamente delineadas y delimitadas las líneas profética y mesiánica de la religión revelada, siempre la misma según el islam. A lo que en definitiva se asiste ya no es a la discusión del *tahrīf* o falsificación de la Escritura de Dios, sino a su superación, al restablecimiento –desde el tiempo del origen del error– de la correcta explicación del mensaje divino.

Por otro lado, hay que notar que este pasaje en que el escriba Nicodemo confiesa haber leído el verdadero libro de Moisés ofrece una indudable semejanza con el prólogo de Fray Marino: un libro que contiene doctrina verdadera que se encuentra escondido en la librería del "Sumo Pontífice" y cuya lectura éste ha prohibido.

¿Influencia de un texto sobre otro? No es en modo alguno improbable, aunque, con los datos de los que en la actualidad disponemos, es imposible saber con certeza en qué dirección ha podido ejercerse la influencia o bien si se trata de dos pasajes absolutamente paralelos, creados al tiempo para mostrar que la oportunidad para quien se mantiene firme en la fe verdadera se repite a través de los tiempos. Sin embargo, hay que tener siempre presente que el prólogo de Fray Marino no aparece en EBV, como si se intentara hacer pasar al manuscrito italiano

por el propio libro robado por Fray Marino[505].

XXXI. *Resurrección de Lázaro. Comida en su casa.*

Todavía en casa de Nicodemo, Jesús recibe el anuncio de la enfermedad de Lázaro por boca de su hermana María, en un relato que resume brevemente la narración de Jn 11, 1–17, pero con dos diferencias respecto al texto evangélico: en el texto de Juan el anuncio es hecho por un enviado de Marta y María, puesto que Jesús, aparentemente, no se encuentra en Judea[506]; por otro lado, EB identifica a esta mujer con María de Magdala, la pública pecadora de Lc 7, algo ajeno al texto de Juan.

505 L. Cirillo (*op. cit.*, p. 54) opina por razones no muy precisas que el texto italiano sería el original sobre el que se basaría la historia previa del manuscrito español; D. Sox, piensa, por el contrario, que "despite its fanciful nature, it seems to me that the Spanish preface's story of 'Fra Marino' is the natural starting–point for discussing the authorship of *Barnabas*", *op. cit.*, p. 51; *cfr.* J. Slomp. "The Gospel...", pp. 106–109.

506 *Cfr.* Jn 11, 7.

XXX.1. La resurrección de Lázaro.

En cuanto al texto referente a la resurrección de Lázaro, se sigue como marco estructural la narración de Jn 11, 17–46, con varias modificaciones importantes:

– En el texto de Juan es Marta quien sale al encuentro de Jesús, mientras que María se queda en la casa[507], justo al contrario de lo que sucede en el *Evangelio de Bernabé.*

– La respuesta de Jesús a la hermana de Lázaro cuando ésta le dice que él resucitará el último día (Jn 11, 25–27) queda absolutamente transformada en EB por su carácter absoluto de afirmación mesiánica en boca de Jesús[508], colocando en su lugar la afirmación de la posibilidad del milagro por intercesión de Dios, a quien se atribuye lo que el texto de Juan aplica a Jesús.

– Jn 11, 19 señala la presencia de los judíos a la muerte de Lázaro, mientras que el *Evangelio de Bernabé* insiste en señalar que había "muchos escribas y fariseos", sin duda porque al final de la narración se señala que ante la importancia del milagro creyeron en Jesús muchos judíos y "algunos fariseos".

– Esta nueva creencia en Jesús hace que muchos se tornen "nazarenos", una palabra que se prefiere a la de cristianos y que se ajusta mucho a lo que es

[507] *Vid.* Jn 11, 20.

[508] Jn 11, 25–27: "Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo".

la palabra usual por la que los cristianos son conocidos en el islam: *nasārā*[509].

Después del gran milagro efectuado, los escribas, fariseos y el Sumo Pontífice se conjuran para dar muerte a Lázaro, siguiéndose entonces el texto de Jn 12, 10–12, pero mientras que en el texto evangélico el motivo era que muchos creían en Jesús, en EB, lógicamente, la causa pasa a ser la renuncia de muchos a sus tradiciones y la creencia "en la palabra de Jesús".

La estancia de Jesús con Lázaro, Marta y María sigue la narración establecida por Lc 10, 38–42, excepto en la introducción, que sigue el texto de Jn 12, 1–2 al nombrar a los tres hermanos y la ciudad donde se encontraban: Betania.

XXXI.2. Sermón de Jesús.

Después del texto de Lucas, el *Evangelio de Bernabé* pone en boca de Jesús un largo discurso apócrifo sobre la muerte a partir de la cita de Ez 18, 4, 20, 21. El discurso está engarzado de nuevo sobre ideas bastante conocidas tanto por el cristianismo como por el islam acerca de la muerte: la muerte del cuerpo no tiene

---

[509] *Vid.* J. Slomp, "The Gospel...", pp. 94–95.

importancia, sino que por lo que se debe llorar es por la muerte del alma del hombre cuando éste peca; la muerte de las personas queridas debe servir a los vivos para practicar la penitencia y morir más cerca de Dios.

XXXII. *En Jerusalén, los últimos acontecimientos.*

La trigésimo segunda y última sección del *Evangelio de Bernabé* contiene los últimos acontecimientos de la vida de Jesús en Jerusalén, narrados, como es usual, a partir de los textos canónicos (transformados o no), de elementos apócrifos y bajo la óptica general islámica acerca de la muerte de Jesús.

XXXII.1. Entrada en Jerusalén.

La primera parte del capítulo 201, previa a la entrada triunfal en Jerusalén, recuerda los preparativos de la última cena en los textos canónicos. Así, la referencia a la próxima celebración de la Pascua puede corresponder a Jn 13, 1, previo a la cena pascual, mientras que el enviar a Pedro y Jacobo a la ciudad puede reflejar el texto de Lc 22, 8.

La narración de la entrada de Jesús en Jerusalén está construida sobre los textos correspondientes de los evangelios sinópticos: Mt 21, 1–9 (Mc 11, 1–10; Lc 19, 28–38), conservando todos sus elementos fundamentales.

A continuación, los escribas y fariseos le presentan una mujer adúltera, de acuerdo con el texto de Jn 8, 3–11. Este texto sustituye en la sucesión de los hechos al de la expulsión de los mercaderes del templo de Mt 21, 12–17. Una vez que Jesús ha perdonado a la mujer, EB coloca de forma hábil la parábola de la oveja perdida según Lc 15, 1–7 como ejemplificación del perdón que acaba de otorgar.

XXXII.2. En casa de Simón el leproso.

Después del milagro y la parábola, Jesús marcha a casa de Simón, el leproso que había sido curado por Jesús. Allí, viendo que se acercaba la hora[510], cura a todos los enfermos de Jerusalén que le han traído a su presencia, tras de lo cual llora y se lamenta por la suerte de Israel y Jerusalén[511].

A continuación se asiste a la fusión de dos versiones de los textos

[510] Jn 13, 1.

[511] *Cfr.* Lc 13, 34–35; 19, 41–44.

canónicos, puesto que la estructura de la cena en casa de Simón está tomada de los sinópticos (Mt 26, 6–13; Mc 14, 3–9), mientras que el relato concreto de la unción de Jesús por parte de María, la hermana de Lázaro, está construido sobre Jn 12, 1–8, exceptuando en ambos casos la ciudad donde tiene lugar estos acontecimientos: Jerusalén en el *Evangelio de Bernabé* y Betania en el caso de los evangelios canónicos.

De la misma forma, el reproche a María por el dispendio del ungüento sigue también el texto de Juan, con dos excepciones: quien efectúa los reproches en EBS es Judas[512], de quien, por otra parte, se señala que robaba la décima parte de todo lo que se daba a Jesús (Jn 12, 6).

La traición de Judas a Jesús es también narrada sobre los textos sinópticos (Mt 26, 14–16; Mc 14, 10–11; Lc 22, 3–6), con el detalle añadido de que los treinta dineros recibidos son en EBS de oro y no de plata como en la tradición canónica.

[512] *Cfr.* por contra Mt 26, 8 ("los discípulos") y Mc 14, 4 ("algunos").

XXXII.3. Conversación con el Pontífice.

A partir del capítulo 207 comienzan a narrarse los últimos acontecimientos de la vida de Jesús según el *Evangelio de Bernabé*. La conversación de Jesús en el templo con el Sumo Pontífice, aun siendo en buena parte apócrifa, sigue en sus líneas generales Jn 8, 21–59, centrada exclusivamente sobre el origen y la naturaleza de Jesús, por supuesto modificando el texto evangélico canónico en el sentido de eliminar cualquier rastro de pretensión divinizadora con respecto a la persona de Jesús. Todo el objeto de esta discusión según EBS será el demostrar, una vez más, mediante el testimonio de Jesús, que él no es hijo de Dios ni el mesías.

Sin embargo, una vez establecida ante el pontífice esta opinión –que según la lógica argumental estricta de EBS no tenía por qué condenar a muerte a Jesús– adviene el apartamiento definitivo de Jesús con respecto a la voluntad del pontífice: será la declaración de Jesús sobre la verdadera línea promisoria de Dios en los hijos de Abraham (Ismael y no Isaac, según los postulados de EBS) la que lo condene definitivamente a ojos del Pontífice. Es el intento de restablecimiento de la verdad revelada por Dios según el islam por el que Jesús no duda en arriesgar su vida delante de la máxima autoridad religiosa.

Todo el relato que continúa para narrar la detención de Jesús es apócrifo, sostenido únicamente en cuanto a la tradición canónica por los ejes fundamentales de los textos evangélicos. Así, puede observarse por ejemplo la fabulosa trama de la conjura explícita que Herodes, Pilatos y el Pontífice urden en el capítulo 212, sopesando los argumentos en pro y en contra para matar a Jesús.

XXXII.4. Pasión y crucifixión. Judas y no Jesús.

Los sucesos evangélicos previos al arresto de Jesús se van cumpliendo según el orden establecido: lavatorio de pies, oración de Jesús, consumación de la traición de Judas, hasta llegar al punto culminante en que los soldados (de nuevo en simbólico número de seis mil seiscientos sesenta y seis) van a prender a Jesús.

Es en este momento fundamental cuando se asiste a la superposición definitiva de la visión islámica sobre la vida de Jesús: éste, de acuerdo con la profecía hecha a Bernabé, es llevado justo antes del momento de su prendimiento por los ángeles hasta el cielo, trasmutándose su figura y su habla en la persona de Judas.

Una vez operado este cambio, todo el pasaje de la pasión y la crucifixión cobra su propio sentido particular en el *Evangelio de Bernabé* toda vez

que es la persona de Judas la que está padeciendo los sufrimientos que en la tradición canónica cristiana se recogen para Jesús. Así, los azotes, los insultos y la crucifixión que Jesús sufre en los evangelios, son aplicados sistemáticamente a Judas, quien, desesperado, intenta descubrir a sus torturadores la verdad de los hechos.

Estamos delante, por supuesto, de uno de los puntos más específicos de la ortodoxia islámica con respecto a Jesús. El Corán, que repudia los tormentos afrentosos que un profeta pueda sufrir de los hombres por defender su fe, niega con firmeza el punto axial del cristianismo: la muerte de Jesús en la cruz. Para el texto revelado del islam, Jesús fue izado al cielo por Dios y no fue crucificado, "sino que les pareció [a los judíos] así"[513].

El texto coránico es taxativo: Jesús no murió en la cruz, sino que lo que hubo fue una apariencia. De lo que se trata es de mantener el honor de Jesús y el de Dios, que no ha abandonado a su profeta, frente a las afirmaciones intolerables

---

[513] La frase en cuestión se inserta dentro de una serie de versículos acusatorios que el texto coránico lanza a los judíos enumerando algunos de los actos impíos que éstos han realizado; Q IV, 157-158: "Y por haber dicho: 'Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Alá', siendo así que no le mataron ni crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron".

de los judíos[514].

Pero, dejando asentada esta afirmación rotunda de la no muerte de Jesús, la interpretación coránica ha hecho hincapié en la exégesis de esa frase clave en árabe del versículo 156: "sino que les pareció así" (*wa-lakin šubbiha la-hum*)[515].

La interpretación ortodoxa islámica acerca de este pasaje no muy explícito se acoge mayoritariamente al sentido de que el muerto en la cruz no fue Jesús, sino un sosias suyo. Jesús ha sido elevado por Dios a los cielos antes del momento de su pretendida detención y su apariencia física ha sido tomada por otra persona. El error de judíos y cristianos estribaría, pues, en tomar a esa segunda persona por Jesús[516].

---

[514] *Vid.* M. de Epalza, *Jésus...*, pp. 219–220; M. Asín Palacios, "Un tratado morisco de polémica contra los judíos", *Mélanges Hartwig-Derembourg*, Paris, 1909 (reimpr. M. Asín Palacios, *Obras Escogidas*, Madrid, 1948, vol. II–III, pp. 246–273).

[515] *Vid.* G. Tartar, *La Crucifixion et la mort de Jésus, sa résurrection et son élévation au ciel. Illusion, legende et realité? Étude des textes du Coran et de l'Évangile*, Paris, 1978.

[516] Esta tesis ortodoxa de la sustitución de Jesús es muy antigua, y era mantenida ya apenas noventa años depués de la muerte de Muhámmad, pues la recoge San Juan Damasceno en su *De Haeresibus liber* (*P. G.*, vol. XCIV, c. 765); *cfr.* H. Michaud, *op. cit.*, pp. 66–67. Entre los gnósticos en el siglo II se enseñaba también que Simón

La tradición islámica ha ofrecido diversas posibilidades sobre la identidad del hombre que fue crucificado en lugar de Jesús, posibilidades que han pasado a las narraciones eruditas y populares musulmanas y que se encuentran perfectamente representadas en las obras moriscas que abordan la persona de Jesús: así, se barajan las posibilidades de un joven sanado y resucitado por Jesús y que ocupa su lugar en la cruz[517], de un rey de Siria llamado Jesús o Jusús que llega a un acuerdo con el profeta Jesús para sustituirlo en la pasión y en la muerte[518].

Sin embargo, una buena parte de los tradicionistas e historiadores musulmanes prefieren buscar el sustituto de Jesús en la cruz en su entorno más próximo; así, desde muy pronto se pensó bien que fue uno de sus discípuos quien voluntariamente se ofreció para padecer la crucifixión[519], bien que fue el traidor

de Cirene había sido crucificado en lugar de Jesús, según Ireneo de Lyon, *Contra Haereses*, I, XXIV, 4.

517 *Vid.* A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas...*, pp. 318–325; *Id.* "Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado–morisca", *Actas del Congreso Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 259–294.

518 A. Vespertino, *Leyendas...*, pp. 333–334; M. de Epalza, *Jésus...*, p. 221; L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 259–263.

519 *Vid.* Ṭabarī, *op. cit.*, vol. I, pp. 568–572; M. Hayek, *op. cit.*, pp. 224–230.

Judas el que, por castigo divino, ocupó el lugar de Jesús en la cruz[520].

Otra interpretación más minoritaria acerca de este pasaje sí que afirma la crucifixión de Jesús, pero no su muerte, que no fue más que en apariencia, como la de todos los mártires del islam. Los judíos no pudieron matarlo realmente al crucificar su cuerpo puesto que su alma estaba inmortalizada al lado de Dios. Esta interpretación, de muy posibles raíces en la herejía cristiana docetista[521], se expandió en el islam fundamentalmente en medios ismaelitas[522].

Así, pues, el *Evangelio de Bernabé* en su propia versión de la "pasión y crucifixión de Jesús" no hace sino atenerse a lo que una de las interpretaciones comúnmente extendidas en el islam sostiene. A partir de esta opinión, el autor del texto recrea vivamente los momentos en que Judas, ya trasmutado en Jesús, pasa por los dolorosos trances que los evangelios canónicos cristianos –engañados según el islam– reconocen para Cristo. Es la cristología coránica, el profeta salvado por Dios

---

[520] Así, el morisco hispanotunecino Ibrahim Taybili; *vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 103–104.

[521] *Vid.* E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1959[3], vol. I, pp. 118–124; D. Masson, *Monothéisme biblique et...*, pp. 334–335.

[522] *Cfr.* L. Massignon, "Le Christ des Evangiles selon Ghazali", *Revue d'Etudes Islamiques*, VI (1932), pp. 523–536.

de la afrenta de los hombres, la que acaba por prevalecer exultante en el texto del *Evangelio de Bernabé*. A través de la recreación (no de la discusión) de unos textos conocidos con una base interpretativa previa distinta, se ha eliminado completamente el núcleo generador del cristianismo: el dogma de la redención del hombre por la muerte y resurrección de Jesús. El ciclo iniciado en Adán queda, así, completo a la espera de la venida de Muhámmad, al mostrarse la religión cristiana como una creencia errada.

XXXII.5. Ultima aparición de Jesús.

Los capítulos posteriores a la crucifixión no configurarán sino el apéndice final de esa interpretación: si Jesús no ha muerto es también imposible que resucite, por lo que se ofrece una versión propia de esa pretendida resurrección que recogen los evangelios cristianos. Fueron unos discípulos infieles que robaron el cuerpo muerto de Judas los que expandieron el rumor de la resurrección para crear la confusión entre la gente.

Por otro lado la nueva aparición de Jesús ante su madre y sus discipulos se articula desde el permiso que Jesús pide a Dios para bajar de nuevo al mundo a consolar a sus próximos y probarles que está vivo. Tiene lugar la comida

de Jesús con sus discípulos (¿recuerdo de Mc 16, 14–18?) y, al tercer día de su retorno al mundo, después de haber encargado a Bernabé que escriba fielmente su evangelio, Jesús es elevado de nuevo al cielo con los ángeles[523].

[523] Este capítulo es el último que aparece en EBS; en EBV todavía queda un último capítulo que esboza brevísimamente que la falsedad de la muerte y resurrección de Jesús se propagó por todo el mundo, predicándose que Jesús era hijo de Dios (destacándose de nuevo la figura de Pablo). La frase que cierra EBV es la postrera apelación a la verdad que se halla escrito en el texto.



CAPITULO V

"EL ISLAM Y LOS EVANGELIOS"

1. La formación del canon evangélico.

El término "Evangelio" es de origen griego, *eu-angelion*, utilizado desde Homero y que significa "buena nueva", "mensaje feliz"[524]. Empleado en época romana dentro del culto divino al emperador, la vida de éste iba jalonada de una serie de buenas nuevas: su nacimiento, su ascensión al poder, sus decretos imperiales, etc[525]. Pero la Buena Nueva por antonomasia, la anunciada a absolutamente todos los hombres será, de forma paradójica, la venida de un hombre pobre, Jesús, el cual inaugurará una nueva era[526] y un fundamental principio[527] al ser el que hará reinar la justicia y el Reino de Dios. Sus palabras y su mensaje serán

[524] W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín, 1971, c. 628-629.

[525] *Cfr*. S. A. Al-Assiouty, *Théorie des Sources*, Paris, 1987, p. 24.

[526] Al igual que lo hacía cada César; *Cfr*. G. Friedrich, art. "euangelion" en: *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, Berlin, 1935, pp. 721-722.

[527] En el sentido que anota Karl Rahner de *arkhé*, de contener "el todo en germen": la singular experiencia de Jesús en relación con la cual se elabora toda teología; K. Rahner, "Teología (Historia de la)", *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1976, vol. VI, p. 555.

también la Buena Nueva que hay que extender por toda la humanidad[528]. De aquí proviene, con un añadido de sentido técnico, la aplicación de Evangelio para los relatos escritos que contienen la vida y las enseñanzas de Jesús[529].

De tal manera, el Evangelio, como relato inspirado por el Espíritu Santo, proclama la salvación en la *anamnesis* o recuerdo vivo del acontecimiento de Jesús, recogiendo y organizando sus palabras para confesar su carácter mesiánico y su divinidad[530]. En este sentido, los evangelios no son propiamente una "biografía de Jesús", sino el testimonio del hecho de Cristo por parte de la comunidad primitiva. En la cristología del Nuevo Testamento predomina la idea mesiánica establecida por

---

[528] *Cfr.* Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; Lc 4, 43;

[529] Con el Evangelio de Marcos asistimos a la traslación de la palabra hacia el texto literario depositario de la proclamación de la salvación (Mc 1, 1). Es, quizá, él quien "inventa" este nuevo género literario; utiliza el término en muchas ocasiones (Mc 1, 1; 1, 14–15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9), mientras que Lucas y Mateo suelen evitarla. *Cfr.* X. Léon–Dufour, "Los evangelios sinópticos", en; A. George – P. Grelot (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, Barcelona, 1983 (ed. franc. Paris, 1976), v. I, pp. 237–450 ; P. Grelot, "La formación del Nuevo Testamento", en: A. George – P. Grelot, *op. cit.*, V. II; C. Perrot, *Jesús y la historia*, Paris, 1979 (trad. esp. Salamanca, 1982); B. Gerhardssond, *Prehistoria de los evangelios*, Santander 1980; M.–J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, Paris, 1935²; H. Koestler, *Introduction to the New Testament*, 2 vols., Philadelphia, 1982; Ph. Rolland, "Les Évangiles des Premières Communautés Chrétiennes", *Revue Biblique*, 89 (1982), pp. 370–381.

[530] *Cfr.*, Ch. Perrot, *op. cit.*, pp. 15–17.

el Antiguo Testamento, cumplida por la nueva revelación que queda presentada como el acontecimento fundamental[531]

La tradición hace remontar los cuatro grandes relatos sobre la vida y enseñanzas de Jesús a cuatro hombres diferentes y en contextos también diferentes:

Mateo es uno de los doce apóstoles elegidos por Jesús, que recoge en la lengua de Palestina[532] los *logia* de Jesús y los presenta como una catequesis ordenada por parte de un escriba[533].

Marcos, sin embargo, no se encuentra entre los apóstoles. Sobre este evangelista se constata una doble tradición: la que afirma que ni ha visto ni ha escuchado a Jesús, sino que escribe a partir de los relatos de su maestro, el apóstol

[531] "Su contenido principal está formado por la idea del Hijo de Dios y la del Kyrios, que vienen a ser la interpretación cristológica predominante en las formulaciones de los libros neotestamentarios", E. Vilanova, *Historia de la Teología Cristiana*, Barcelona, 1987, vol. I, p. 40.

[532] *Cfr.* Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, III, 39, 16, S.C., nº 31, p. 157; Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 1,1, *P. G.*, t. 7, c. 844, n. 39; Jerónimo, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, *P. L.*, t. 26, c. 18.

[533] *Cfr.* Mt 13, 52.

Pedro[534], y la que sostiene que fue uno de los setenta y dos discípulos de Jesús, a quien conoció y escuchó[535]. Su Evangelio se presenta como un recuerdo vivo, aunque menos ordenado que el anterior, de la vida y enseñanzas de Jesús[536].

Lucas es un médico griego, hombre cultivado por tanto[537]. Es el compañero de Pablo y no ha visto directamente a Jesús[538]. Según él mismo, se propone relatar los hechos según lo que "nos han transmitido los que, desde el principio, fueron testigos oculares, convertidos después en ministros de la palabra"[539]. Se trazará una investigación minuciosa para escribir una historia ordenada y exacta de la salvación por Jesucristo.

Estos son los tres primeros evangelios, llamados comúnmente

---

534 Eusebio, *op. cit.*, III, 39, *P. G.*, t. 20, c. 172; Jerónimo, *op. cit.*, c. 18; Ireneo de Lyon, *op. cit.*, III, 1, 1, c. 844.

535 Epifanio, ***Adversus Haereses***, I, I, 20, 4, *P. G.*, t. 20, c. 220.

536 *Cfr.* Ph. Rolland, "Marc. Première Harmonie Évangelique", ***Revue Biblique***, 90 (1983), pp. 23–30.

537 *Cfr.* Col. 4, 14; Eusebio, *op. cit.*, III, 4, c. 220.

538 Ac 16, 10 y 15; 27, 1; Col. 4, 14; Ireneo, *op. cit.*, III, 1, 1, c. 844.

539 Lc 1, 2–3.

sinópticos porque el material literario con el que están compuestos puede colocarse en paralelo y comprobarse sus estrechas, casi idénticas, relaciones. Este parecido conlleva múltiples problemas de índole histórico y literario al no ser los Evangelios, como es el Corán, mensaje directamente emanado de Dios, sino producto, después de un largo trabajo literario[540], de escritores con su estilo peculiar y perfectos conocedores de las necesidades respectivas de su propia Iglesia: Antioquía, Éfeso o Roma[541].

El evangelio escrito por Juan es mucho más tardío que los anteriores

---

[540] Lc 1, 1.

[541] La llamada cuestión sinóptica se basa en el hecho de las semejanzas entre estos tres evangelios (330 versículos comunes a los tres; 230 versículos comunes a Mateo y Lucas; 300 ó 500 propios de Mateo y Lucas respectivamente), pero también en el de sus divergencias: cambios, desplazamientos, omisiones o interpolaciones. La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que Marcos es independiente de Mateo y Lucas y estos dos últimos son independientes el uno del otro. Entonces, Mateo y Lucas recogen datos de Marcos, pero también de una segunda fuente, llamada por consenso Q (del alemán *Quelle*). El problema se complica mucho más cuando varios exégetas se remontan más allá de la tradición iniciada en Marcos, elucubrando teorías sobre hipotéticos escritos evangélicos, teorías que hasta ahora no han ofrecido ningunos resultados indiscutibles. *Vid.* sobre la cuestión sinóptica, L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Tournai, 1954; P. Benoit – M. E. Boismard – A. Lamouille, *Synopse des quatre évangiles*, 3 vols., Paris, 1965–1977; trad. esp. 2 vols., Bilbao. 1975–1977; R. Bultman, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, 1968, trad. fran. Paris, 1973; E. Charpentier, *Évangiles synoptiques et Actes des Apôtres*, Paris, 1931; S. Schultz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972.

y totalmente distinto por su naturaleza. Lo escribe hacia finales del siglo I durante su estancia en Éfeso[542]. A diferencia de los sinópticos, interesados en los preceptos de la vida en sociedad y en el discurrir mortal de la existencia de Jesús, el evangelio de Juan resulta imbuido de una profunda espiritualidad y simbolismo hacia la figura de Jesús, hombre mortal a la vez que el hijo de Dios, para hacerlo trascender a la figura del redentor[543].

Al lado de estos evangelios, que serán incluidos más tarde en el Canon del Nuevo Testamento junto con unas actas y epístolas y un Apocalipsis, se encuentran otros libros no canónicos, no reconocidos por la Iglesia: los apócrifos.

Este término significó en un principio las fórmulas, los relatos o cualquier tipo de escritura o sapiencia secretos, escondidos a toda la gente no elegida, para diferenciarla de ciertos grupos escogidos que las usaban como instrumento y símbolo propios y excluyentes. Con este sentido de escritos secretos y herméticos

---

542 Epifanio, *op. cit.*, 51, 12, cc. 909–910.

543 *Vid.* A. Lemonnyer, *La théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1963[2], esp. pp. 41–96.

pasará de Egipto a los judíos y cristianos[544].

La corriente gnóstica del cristianismo utilizará los Evangelios y otros escritos secretos para los iniciados en la secta, generándose el rechazo y la reprobación de las Iglesias oficiales debido a la voluntad universal del cristianismo. Es en este momento cuando el término "apócrifo" se impregna de un sentido peyorativo de libros de poco valor, alejados de la verdad y que engañan a los ignorantes[545], derivando con el tiempo hasta la designación de textos no canónicos pero que utilizan los mismos tipos y pretenden el mismo valor que los textos canónicos[546].

Esta significación paulatina corre en realidad paralela a la propia

---

[544] *Cfr.* A. Oepke, art. "Kripto", en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 1938, t. III, p. 965; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1959, t. I, p. 5.

[545] "Super haec autem, inenarrabulem multitudinem apocryphorum et perperum scripturarum, quas ipsi finxerunt, afferunt ad stuporem insensatorum, et quae sunt veritatis non scientium litteras", Ireneo de Lyon, *op. cit.*, I, 20, 1, c. 654.

[546] *Cfr.* E. Hennecke, *op. cit.*, t. I, p. 6; M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale, 1975, t. I.1, p. 9; E. Mangenot. art. "Apocryphes (Livres)", en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1931, t. I.2, c. 1498. Éste es el sentido unánime que acepta la totalidad de la crítica y no el antigua que identificaba "apócrifo" con "gnóstico"; *vid.* A. Puig *et al.*, *Apòcrifs del Nou Testament*, Barcelona, 1990, pp. 10–11.

formación del canon válido de la Iglesia, de la *regula fidei* a partir de los textos aceptados[547]. Teniendo en cuenta el propósito de recoger el mensaje salvador de Jesucristo, él es el único que configura la verdadera norma[548]. Por tanto, todo –incluidos los libros del Antiguo Testamento– será leído y examinado en función de la profecía y mensaje del Mesías recién venido al mundo: Jesús.

Durante el siglo II se va avanzando en esta forma de interpretación de los libros que existían alrededor de las primitivas comunidades cristianas. Es en estas fechas cuando se consolida el reconocimiento de los cuatro evangelios canónicos como la única fuente válida para la tradición de los *logia* de Jesús.

Pero es también en este período cuando se escriben los grandes evangelios gnósticos, más preocupados por la esencia de la doctrina salvadora de Jesús y su adecuación a los esquemas interpretativos del gnosticismo[549] que por la tradición de Jesús. También la tradición oral será especialmente rica en esta época

---

547 *Vid.* E. Käseman (ed.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen, 1970, pp. 399–340.

548 W. Schneelmecher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols., Tübingen, 1987 y 1989, v. I, p. 10.

549 *Vid.* A. Puig, *op. cit.*, pp. 13–14.

en lo referente a recoger palabras y hechos de Jesús, superponiendo tradición, leyendas y enseñanzas propias de cada relator[550].

No será sino hasta principios del siglo III, con el Canon de Muratori, que se fija definitivamente la estabilidad de la concepción de los cuatro evangelios como la referencia válida del mensaje de Jesús, al lado de una serie de escritos aceptados de los Padres de la Iglesia[551]. Al lado de éstos será citado el Antiguo Testamento como "la primera parte de un todo"[552], como los escritos de los profetas judíos que anuncian al verdadero enviado de Dios que plasmará su mensaje en el Nuevo Testamento.

---

[550] Es el caso, por ejemplo, de Papías de Hierápolis, quien escribió una *Interpretación de las palabras del Señor* (c. 130) donde plasmaba los dichos y hechos de Jesús recogidos de la tradición oral, a la que considera más fiable que los Evangelios. *Vid.* Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.*, III, 39, 1–16; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928, v. II, pp. 96–97.

[551] Para la acuñación del concepto "Padres de la Iglesia" o "Padres Apostólicos", *vid.* J. B. Cotelier, *Patres aevi apostolici*, 2 vols., Paris, 1672. Para la existencia de un concepto más filológico de Canon, como conjunto de escritores eclesiásticos recomendables, *vid.* E. R. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Berna, 1948; trad. esp. Madrid, 1989, v. I, pp. 364–367.

[552] A. Puig, *op. cit.*, p. 15. El canon del Antiguo Testamento quedará fijado dogmáticamente en el Concilio de Trento; *vid.* E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 362.

2. El Corán y los Evangelios.

La piedra angular del islam, el Corán, está formada como revelación de Dios a los hombres a través del mensajero que clausura la cadena profética: Muhámmad. Pero quizá con esta definición no se llegue a apreciar el carácter total del Libro Sagrado musulmán. Es, en realidad, *la Revelación* de Dios[553], única y omnipresente, eterna e increada; el mensaje que el Ser Supremo ha enviado desde los

[553] Esta falta de alcance en la comprensión de la naturaleza coránica está en la base de las visiones erróneas que los teólogos cristianos tuvieron desde la Edad Media de la fenomenología religiosa islámica: "The Qur'ān has no parallel outside Islam. Christians have sometimes seen it as equivalent to the Bible. They have not always realised that the Qur'ān describes itself (...) as copied from a heavenly prototype, so that is is really unlike anything known to Christianity. Still less have they understood that it is believed to be the uncreated Word of God (...). The Qur'ān in Islam is very nearly what Christ is in Christianity: the Word of God, the whole expression of revelation. The crux was that Christians could not distinguish between God speaking (in the Qur'ān) and Muhammad speaking (...). They would not even destinguish in purely Christian terms between Muhammad speaking *in propria persona* in the Traditions and *in persona Dei* in the Qur'ān", N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh, 1960 (reimpr. 1962), pp. 33-36.

primeros tiempos a sus súbditos elegidos[554] y que sólo en el Corán se mantiene en su forma prístina.

Esta afirmación encierra el enunciado de un mensaje divino preexistente a la forma física en árabe del Corán y que participa de su misma validez. Existen otras comunidades que también han sido favorecidas con la recepción del Verbo, materializado o registrado para que permanezca perenne entre los hombres en hojas o libros[555]: son las "gentes del Libro" (*Ahl al-Kitāb*) que recoge el Corán refiriéndose a judíos y cristianos y a sus palabras divinas reveladas, la Torá o Pentateuco (*Tawrāt*)[556] y el Evangelio (*Inŷīl*). Son las comunidades monoteístas

---

[554] De acuerdo con la naturaleza de la profetología islámica, Dios/Allāh se dirige siempre a una comunidad elegida, idea común también al pensamiento judaico (aunque está basado en la elección, no en la profecía). Pero esta multiplicidad de receptores no implica, ni mucho menos, variación del mensaje divino.

[555] Muhammad y sus discípulos se vieron impresionados ante la existencia para judíos y cristianos de la Ley Divina en una Escritura. El mensaje de Dios sin duda había sido alterado en esas hojas de acuerdo con el Corán, pero el peso de lo escrito debía valer enormemente a sus ojos. *Cfr.* M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, Madrid, 1990, pp. 264-266; Grimme, *Mohammed*, p. 45. Por otra parte, el cristianismo es la única religión que representa en el arte antiguo a Jesús-Dios con un rollo de papel en la mano. *Cfr.* Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst*, Leipzig, 1907.

[556] Es decir, el conjunto formado por los libros del Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Este nombre es desconocido de la primitiva tradición judaica y sólo aparecerá a partir del siglo II de la era cristiana. Hasta entonces, era el antiguo nombre de Torá (Ley) el que los designaba, y así aparece por ejemplo en

que conformarán el sustrato de la nueva religión, en oposición a las creencias paganas que dominaban la Península Arábiga en tiempo de Muhámmad[557].

Es precisamente el concepto de la Escritura Santa revelada anteriormente uno de los que encontramos más íntimamente ligados al término de Evangelio tal y como aparece en el Corán. La palabra en su expresión árabe (*Inŷīl*) aparece explícitamente doce veces en el Libro Sagrado –siempre en las suras mediníes–[558],

---

el Nuevo Testamento. *Cfr.* Lc 10, 16; 24, 44; Gál. 3, 10; Rom. 3, 21. *Vid.* el estudio introductorio de E. Nácar y A. Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1978[27], pp. 20–21; A. Puig, *op. cit.*, p. 15, n. 13.

[557] Amplísimamente estudiado es el problema de los contactos de Muhámmad con las creencias de judíos y cristianos antes y durante la revelación coránica y las huellas que ambas comunidades dejaron en él. *Vid.* A.–Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII[e]–XIII[e] siècles)*, Louvain–Paris, 1969; A. Abel, "La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane", en: VV.AA., *L'élaboration de l'Islam*, pp. 61–85; T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955; *Id.*, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945; S.D. Goitein, "Muhammad's Inspiration by Judaism", *Journal of Jewish Studies*, 9 (1958), pp. 149–162; A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, 1969; M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, pp. 16–62; 292–346.

[558] Concretamente Q III,2; III, 43; III, 58; V, 50; V, 51; V, 70; V, 72; V, 110; VII, 155–156; IX, 112; XLVIII, 29; LVII, 27. *Vid.* G. Tartar, *Le Coran rend témoignage a Jésus–Christ*, Paris, 1980. Existen también en el Corán numerosas menciones indirectas, puesto que todos los versículos coránicos que hablan de la Revelación divina a los hombres deben ser entendidos como referencias implícitas a él. Por otro lado, hay que tener en cuenta la aparición de una serie de personajes evangélicos (en especial Jesús, pero también la Virgen María, Juan el Bautista, Zacarías y los Apóstoles), así como de unos hechos (la anunciación, milagros de

y su carácter primordial de Revelación anterior que de nuevo aparece y queda ahora confirmada es afirmado con rotundidad:

> "Dios ha hecho descender sobre ti, ¡oh Profeta!, el Libro con la Verdad, atestiguando los que le precedieron. Hizo descender el Pentateuco y el Evangelio anteriormente, como guía para los hombres. Él ha hecho descender la distinción". (Q III, 2)[559].

No son muy explícitos los textos coránicos en lo que se refiere a las características y contenidos del Evangelio, ofreciéndonos en su lugar, muy de acuerdo con el estilo del Corán, una serie de afirmaciones más o menos abstractas sobre su

---

Jesús) muy semejantes a sus equivalentes evangélicos. Todo esto ha llevado a cuestionarse la posible existencia de una traducción de los evangelios al árabe antes del islam (*Vid.* I. Guidi, *Le traduzioni degli Evangeli in arabo e in etiopico*, Roma, 1886; J. Bowman, "The Debt of Islam to monophysite Sirian Christianity", *Nederlands Theologisch Tidjschrift*, 19 [1964–1965], pp. 177–201). *Cfr.* resumen histórico de la cuestión, art. "Indjīl", *E.I.*, III, pp. 1235–1236.

[559] De la misma forma, el Evangelio es confirmación del Pentateuco, revelado anteriormente a él. *Vid.* Q V, 50; LVII, 27. Esta cualidad explica en parte el carácter de rechazo que guía diversas categorías en la comparación entre judaísmo, cristianismo e islamismo: el carácter de posterioridad que las dos últimas tienen sobre las anteriores hace que se condicionen las diferentes visiones de unas sobre otras: "Il faut tenir compte aussi (...) du fait que le christianisme vient historiquement *après* le judaïsme, lorsque l'essentiel des croyances et du genre de vie des juifs est déjà constitué. Le 'corpus' des croyances juives sur Jésus est donc surajouté, secondaire. C'est comme le rôle de l'islam dans le christianisme: il est tout à fait mineur et n'a de consistance qu'en fonction des catégories précédentes, bibliques" (M. de Epalza, *Jésus otage*, p. 63).

naturaleza y utilidad. De cualquier forma, si se sigue la argumentación teológica del versículo anteriormente citado, tampoco sería demasiado necesaria la explicación, puesto que, por una parte, si el Evangelio ha sido confirmado con el Corán, podría también establecerse una estructura paralela en cuanto a sus contenidos o significados[560].

Por otro lado –y la polémica musulmana anticristiana lo ha asimilado muy bien–, tampoco es necesario interrogarse sobre las características del Evangelio toda vez que el Corán es la Revelación divina definitiva, que ha atestiguado la verdad de las anteriores y ha abrogado las falsedades que sobre ellas se habían vertido. A él habrá que remitirse siempre que surgiera cualquier problema, en éste u otro sentido, para solucionarlo absolutamente.

Dentro de este conjunto de asertos sobre el Evangelio, tenemos en

---

[560] Conocida es la opinión ortodoxa islámica acerca de la imposibilidad de traducir a otra lengua el Corán: puesto que éste fue revelado a la comunidad elegida en la lengua que ésta poseía, el árabe, su verdadero alcance y significado sólo podrá obtenerse a través de esta lengua, que queda así glorificada frente a las demás. Lo único que se podrá verter a otras lenguas serán sus contenidos (*maʿānī*), que podrían explicarse quizá como los referentes semánticos inmediatos, pero nunca la verdadera y sagrada esencia de los textos sagrados. *Vid.* F. M. Pareja, *Islamología*, Madrid, 1954, v. II, pp. 502–507.

primer lugar el que lo une a Jesús como profeta y receptor del mensaje de Dios. El Evangelio no es fruto de la inteligencia humana, sino que ha descendido (*nazala*) desde el cielo hasta los hombres a través de un receptor especial[561]:

> "Luego hicimos seguir sus huellas a nuestros enviados: hicimos seguir a Jesús, hijo de María, al que dimos el Evangelio". (Q LVII, 27)

> "Hicimos seguir las huellas de sus profetas a Jesús, hijo de María, confirmando así el Pentateuco que ya tenían. Le dimos el Evangelio: en él hay guía y luz". (Q V, 50)

Luego la segunda de las principales afirmaciones coránicas sobre el Evangelio se refiere a su revelación a través de Jesús, el cual queda así situado en la línea milenaria de los profetas reconocidos por el islam justo antes del sello de

---

[561] *Cfr*. Q III, 2; V, 51; V, 72. El mensaje profético, entonces, no es responsabilidad en su forma o en su contenido del propio profeta, que se limita a ser portavoz de la voluntad divina. Así, Juan 8, 26–29: "Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que le oigo a Él No comprendieron que les hablaba del Padre. Dijo, pues, Jesús: Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy, y no hago nada de mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo. El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado".

toda misión profética: Muhámmad[562].

Se volverá más tarde sobre la figura del Jesús islámico para analizarlo en sus diferentes facetas y en su comparación con el Jesús cristiano; lo que ahora nos interesa es constatar la analogía de cómo el Evangelio y el Corán –revelación divina– son plasmados por medio de un hombre –naturaleza humana– y se convierten en fundamento de la fe y regla de la vida para los hombres, que quedan todos igualados en tiempo y espacio por su sumisión (*islām*) al mandato de Dios:

> "Ésta es la descripción de los creyentes dada en el Pentateuco, su descripción en el Evangelio: "Son como semilla que habiendo dado su brote, le da fuerza, engorda y se afirma sobre su tallo: admira al agricultor". Así ocurre, para indignar, con los creyentes a los infieles. Dios ha prometido a quienes, de entre ellos, creen y hacen obras pías, perdón y gran recompensa". (Q XLVIII, 29)[563]

---

[562] La teología musulmana no conoce el número exacto de los integrantes de la cadena profética iniciada en Adán, habiendo intentado la tradición diversas aproximaciones, pero sin validez definitiva (*Cfr.* Gaudefroy–Demombynes, *op.cit.*, pp. 292–294). La línea de los profetas, reconocida por el judaísmo y asimilada por el cristianismo (*Cfr.* Rom 5, 12, 21) parte de Adán y se va confirmando sucesivamente, a sí misma y a la única revelación, para dar testimonio de la verdad de Dios.

[563] Correspondería a Mc 4, 26–29: "Decía: el reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra, y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece, sin que él sepa cómo. De sí misma da fruto la tierra, primero la

El Evangelio queda asignado en el Corán como la guía de los hombres, como la norma escrita que Dios ofrece a sus súbditos para que su vida discurra sobre la línea marcada por su voluntad. En él hay luz, guía (Q V, 50) y verdad (Q III, 2), así como los límites a los que deben ajustarse los creyentes: el someterse a ellos comportará disfrutar de una serie de bienes, tanto terrenales como celestes.

El Evangelio contenía en sí, pues, las pruebas terrenas y las recompensas y castigos futuros; su observancia permite la felicidad, y esto es lo que obtienen los verdaderos creyentes. Sin embargo, hay gente entre la misma comunidad a la que fue revelado que no sigue los mandatos evangélicos, los cuales el Corán exhorta a cumplir:

> "La gente del Evangelio juzgue según lo que Dios ha hecho descender en él. Quienes no juzguen según lo que Dios ha hecho descender, ésos son los perversos". (Q V, 51)

---

hierba, luego la espiga; y cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque la mies está en sazón". Esta parábola, exclusiva de Marcos, vendría a responder a la esperanza de los judíos en una acción fulgurante de Dios para establacer su reino mesiánico. Por el contrario, el evangelista afirma que el desarrollo normal serà lo propio del reino de Dios.

"Luego hicimos seguir sus huellas a nuestros enviados: hicimos seguir a Jesús, hijo de María, al que dimos el Evangelio. En el corazón de aquéllos que le siguen hemos puesto compasión, misericordia y monaquismo, que ellos han ideado –no lo hemos prescrito más que en la búsqueda de la satisfacción de Dios–, pero no lo han observado como debían. A quienes de entre ellos han creído, les hemos dado su recompensa. Pero muchos son perversos". (Q LVII, 27)

De esa gente que, engañada, se ha apartado del auténtico Evangelio se duele el Corán al declarar lo que han preferido abandonar:

"Si ellos hubiesen permanecido dentro de los límites prescritos por el Pentateuco, el Evangelio y lo que se les ha hecho descender procedente de su Señor, hubiesen comido de lo que está por encima y por debajo de sus pies. Entre ellos hay una comunidad bien dirigida. ¡Pero cuán malo es lo que hacen muchos de ellos!" (Q V, 70)

Y de ese sentimiento proceden las exhortaciones del Corán hacia la "gente del Libro" para que abandonen sus creencias contemporáneas, que se han visto contaminadas y, por tanto, apartadas del mensaje primitivo. Dios se dirige a su profeta Muhámmad para advertirle que la nueva (aunque sempiterna) revelación causará tribulaciones entre los pueblos que anteriormente la recibieron, pero que éstas serán debidas sólo a su propia maldad e ignorancia:

Di: "¡Gente del Libro! Careceréis de fundamento hasta que observéis el Pentateuco, el Evangelio y lo que se ha hecho descender a vosotros procedente de vuestro Señor". Lo que se te ha hecho descender, procedente de tu Señor, acrece en mucho, entre ellos, la rebelión y la impiedad. No te desesperes por las gentes perversas". (Q V, 72)[564]

La revelación coránica en este sentido viene, como a lo largo de toda ella, a resumir sus afirmaciones en la omnipotencia de Dios, a quien pertenecen las almas de todos los creyentes (Q VII, 155–156) y que se manifiesta a través de sus profetas, cuyos mensajes y acciones no son de su exclusividad, sino que todos ellos están regidos por la Voluntad Divina:

"Acuérdate de cuando te enseñé el Libro, la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio, y cuando creaste de arcilla algo semejante a la forma de los pájaros, con mi permiso, y soplaste en ellos y fueron pájaros con mi permiso, y cuando curaste al ciego de nacimiento y al leproso con mi permiso, y cuando aparté de ti a los Hijos de Israel en el

[564] Como se ha visto en citas anteriores, el Corán distingue entre la gente del Libro, dentro de una lógica argumentación de la recuperación del mensaje divino, los que siguen cumpliendo correctamente los principios divinos eternos y los que se han apartado de éstos. *Cfr.* Q V, 70; LVII, 27.

momento en que les traías pruebas manifiestas; quienes entre ellos no creían, dijeron: 'Esto no es más que magia manifiesta'".

(Q V, 110)[565]

Así pues, el Evangelio queda determinado en el Corán como el mensaje divino revelado con anterioridad a él. Dentro de este paralelismo, se establece una identidad calificativa de delante hacia atrás respecto a la considerada por él verdadera revelación cristiana. Partiendo de la afirmación absoluta de validez definitiva del Corán, el argumento discurre por el reconocimiento inmediato de la inmutabilidad eterna de la palabra divina (*Kalima*), desvelándose así en cierta medida la naturaleza evangélica según la enseñanza coránica. Como quiera que los evangelios poseídos por los cristianos cuando Muhámmad proclamó su mensaje diferían radicalmente de la *lectio* coránica –única a la que remitirse–éstos quedan apartados del Evangelio coránico, la enseñanza de Dios a través de Jesús, como alterados y corrompidos por la perfidia de los cristianos.

Se produce el paso mental definitivo hacia el Corán y Muhámmad: el

[565] Así, Jesús en toda su vida de misión profética y rectora no hizo y no dijo nada que Dios no le hubiese explícitamente permitido con anterioridad. El Evangelio a él revelado es la prueba fehaciente del papel de profeta–transmisor de la palabra divina y de la total sumisión en actos y voluntad a los deseos de Dios. *Cfr. supra* n. 8.

Evangelio (al igual que la Torá o Pentateuco) se ha perdido definitivamente y Jesús, profeta, no ha podido llevar a total término su misión. Los Evangelios existentes apenas disfrutan de un pálido reflejo del verdadero mensaje, que será, una vez más, establecido entre la nueva comunidad elegida, la *umma* de los musulmanes, y por el último de los profetas, Muhámmad, que conseguirá cumplir de manera absoluta su misión.

3. Los Evangelios y la polémica islámica

Se han señalado anteriormente las principales características que, a partir del Corán, pueden derivarse del Evangelio tal y como es entendido por el islam: principalmente su carácter de única Escritura, la Palabra Divina[566] que ha sido revelada en diferentes ocasiones a lo largo de la historia de la humanidad a través de unos grandes profetas, Moisés (la Torá), David (los Salmos), Jesús (el Evangelio) y Muhámmad (el Corán).

Pero aunque la línea profética y de revelación está clara para la teología musulmana, ésta debe responder tanto a sus propias realidades ontológicas como a las que judíos y cristianos, reconocidos antepasados en la línea de revelación y, por tanto, teóricamente cercanos a las creencias musulmanas, mantienen a su vez. Es un problema social e intelectualmente incómodo por las intensas relaciones que

---

[566] *Vid.* Q XIII, 39; III, 7; XLIII, 4; LXXXV, 32.

el islam mantiene desde su nacimiento con ambas comunidades. Debe tenerse en cuenta además un versículo coránico que parece prohibir la discusión polémica y que recomienda simplemente la afirmación enérgica en la fe[567].

Pero desde el punto de vista de la teología islámica, amparada por el Corán y los hadices, el problema no ofrece dificultades insuperables a la hora de conceptuar los libros sagrados judíos y cristianos como inauténticos y dignos de ser repudiados.

En primer lugar hay que tener en cuenta, dentro de la fenomenología religiosa, el papel fundamental que ocupa el Corán dentro del islam: el segundo en importancia detrás de la supremacía omnímoda de Dios[568]. Este papel, que en el

[567] Q XXXIX, 45/46: "No discutáis con las gentes del Libro si no es de manera amable, con excepción de aquéllos que, entre ellos, son injustos. Decid: 'Creemos en lo que se nos ha hecho descender y en lo que se os ha hecho descender. Nuestro Dios y vuestro Dios es uno y nosotros le estamos sometidos'". Este versículo podría explicar que la mayoría de las obras de polémica se hayan escrito como respuesta a ataques cristianos, como por ejemplo la de Ibn Taymiya contra Pablo de Antioquía (*Vid.* P. Khoury, *Paul d'Antioche, évéque melkite de Sidon (XIIe siècle)*, Beyrouth, 1964). Por otro lado, ésta era una actitud que también conocían los cristianos y que procuraban utilizar en su favor: *Cfr. Ibid.*, p. 174; Pedro el Venerable, *Adversus nefandam sectam saracenorum*, *P.L.*, CLIIIX, cc. 678-679.

[568] *Vid.* por ejemplo, Al-Tirmidī: "El Corán es la mejor cosa que existe, después de Dios", *Nawādir al-uṣūl*, *apud* M. de Epalza, *La Tuhfa...*, p. 105.

judaísmo desempeñaría su carácter de pueblo electo y en el cristianismo el Hijo de Dios hecho hombre, da una idea exacta de lo que supone el Corán para el creyente; es la palabra de Dios, en contenido y expresión, vertida al árabe mediante el dictado divino del arcángel Gabriel al Profeta.

Como revelación última y definitiva de Dios, viene a confirmar todas las anteriores oportunidades en las que Dios se había dirigido a los hombres: la revelación de Muhámmad es la misma que las otras, no las modifica (al contrario que el cristianismo respecto del judaísmo), sino que lo que se corrige son las religiones establecidas[569].

A él, entonces, habrá que remitirse siempre que aparezca alguna cuestión referente a las Escrituras anteriores. Como el Corán es el auténtico mensaje divino, ninguna deficiencia –sea por carencia o por abundancia– le puede ser atribuida, habiendo de dirigir entonces la mirada hacia los textos en posesión de

---

[569] "The Qur'ān makes it clear that not only confirms, but corrects, the Laws of the Gospel (Injīl) and the Pentateuch (Tawrāt). The Jews and the Christians misrepresent the Revelations entrusted to them. In so far as the Biblical text now known to us is inconsistent with the Qur'ān, Muslims believe, sometimes that the existing text does nor faithfully represent the Revelations made to Jews and Christians in turn. These were commited to human care, without verbally guaranteed as the Qur'ān was", N. Daniel, *op. cit.*, p. 47.

judíos y cristianos.

Ya el Corán advierte a los musulmanes acerca de esas cuestiones respecto a los libros sagrados de judíos y cristianos. Las diferencias son extremadas, y la teología musulmana, partiendo de su Libro Sagrado, es tajante: la Torá, el Evangelio y toda la Escritura en general ha sido objeto de falsificación o alteración (*taḥrīf*)[570].

Esta acusación, uno de los puntos culminantes de la polémica islamo–cristiana de todos los tiempos, aparece ya varias veces en el texto coránico dirigida a judíos y cristianos, y aunque a veces en la polémica se emplea a nivel general posee una casuística determinada que puede resumirse en una doble dirección: por un lado, la naturaleza física de esa falsificación, que puede obedecer a una mutilación del texto, a un añadido al texto o a una alteración sustitutoria de éste[571]; por otro

---

[570] *Cfr.* I. di Matteo, "Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", *Bessarione*, Roma, XXXVIII (1922), pp. 64–111, 223–260; J.–M. Gaudeul – R. Caspar, "Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Écritures", *Islamochristiana*, Roma, 6 (1980), pp. 78–82. Textos coránicos referentes al *tahrīf*, entre otros Q II, 70/75; II, 73/79; II, 38–41 – 39/42; V, 16/13 – 18/15; IV 48/46; LXII, 5.

[571] "La voce araba tahrif può significare il pronunziar una parola in guisa che se ne alteri il senso; il cambiare erroneamente, sia nello scrivere che nel parllare, i punti

lado, la índole de la alteración, que puede haber sido falsificación de texto mismo de la escritura (*taḥrīf al-naṣṣ*) o bien falsificación del sentido de ella (*taḥrīf al ma'ānī*)[572], pero siempre con la misma intención de deformar la enseñanza divina para acomodarla a las propias pretensiones humanas.

---

vocali o qualche lettera; la condizione del calamo, quando la sua punta estrema, tagliata per adattarla ad uso di scrivere, non è retta, ma un po' inclinata, ecc ... In generale i polemisti musulmani applicando il tahrif agli ebrei ed ai cristiani con riferimento alla S. Scrittura, lo prendono talvolta como alterazione materiale del testo biblico e tal'altra como alterazione del suo senso", I. di Matteo, "Il tahrif od...", p. 64.

[572] Existen, por supuesto, especificaciones mucho más puntuales que se recogen bajo el título genérico de *taḥrīf*. Así, por ejemplo, J.-M. Gaudeul y R. Caspar (*op.cit.*, pp. 62-63) siguiendo los términos utilizados en el Corán proponen:

1. *Taḥrīf*. "Falsificación". Q IV, 46; II, 75; V, 13; V, 41.
2. *Tabdil*. "Sustitución" (de una palabra por otra o de un texto por otro). Q II, 59; VII, 162.
3. *Kitmān*. "Ocultación" (de palabras o de pasajes que no han trascendido). Q II, 42; II, 140; II, 146; II, 159; II, 174; III, 71; III, 187.
4. *Labs*. "Trasvestir" (la verdad por el error). Q II, 42; III, 71.
5. *Layy*. "Torcimiento" (de la lengua al recitar la Escritura para que no se comprenda nada o se entienda otra cosa). Q III, 78; IV, 46.
6. *Nisyān*. "Olvido" (de una parte de la Escritura). Q VII; 165; V, 13; VII, 53; V, 14.

Cfr. M. de Epalza, *La Tuḥfa*..., p. 109, n. 85; I. di Matteo, "Il *tahrif*...", pp. 64-65.

El principal problema en esta cuestión estriba en la interpretación de los textos, sobre todo para lo que se refiere a los comienzos del islam. Muchos especialistas opinan que en el Corán no existe la acusación de *taḥrīf al-naṣṣ*, sino simplemente la que conlleva mutación del sentido. Lo esencial sería conocer cuándo comenzó a usarse el argumento de la manipulación del texto mismo que ya en el siglo XI/V estaba plenamente establecido[573].

Los Evangelios poseídos por los cristianos son, pues, textos no válidos, aunque esta opinión tiene una vertiente múltiple consistente en que los puntos de cercanía que mantienen con el Corán significan un lejano reflejo del auténtico Evangelio, mientras que la cantidad de divergencias existentes obedecen a esa manipulación o *taḥrīf* a la que fue sometido y de la que el hecho de que existan cuatro Evangelios y no uno es una de las más claras pruebas[574]. El Evangelio

[573] *Cfr.* para el origen y desarrollo de esta cuestión, I. di Matteo, "Il *tahrif...*", *op.cit.*, pp. 66–111; W. Muir, *The Testimony borne by the Coran to the Jewish and Christian Scripture*, Allahabad, 1860; I. Goldziher, "Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab", *Zeitschrift der Deutsches Morgenlandischen Gesellschaft*, 32 (1878), pp. 341–387; M. Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", *Zeitschrift der Deutsches Morgenlandischen Gesellschaft*, 42 (1888), pp. 591–675.

[574] Lógicamente, esta visión no corresponde a la cristiana sobre los cuatro Evangelios, a los que considera como manifestaciones de un único mensaje que viene a superar y completar los escritos veterotestamentarios y cuyas divergencias

verdadero revelado por Dios a una comunidad a través de Jesús se ha perdido definitivamente .

Por tanto, no se puede identificar este Evangelio reconocido por el islam con el Nuevo Testamento de los cristianos, de la misma forma que es igualmente inadmisible la identificación de la Torá con el Antiguo Testamento[575]. No existe, ni en el Corán ni en la teología islámica, ninguna referencia al significado etimológico de Evangelio (*ev–angelion*, "Buena nueva", "anuncio feliz") ni tampoco ligazón alguna con su equivalente árabe *bušrà* ("buena nueva"): el Evangelio/*Inŷīl* es llanamente el Libro revelado por Jesús como profeta–testigo de la voluntad de Dios.

Lo que se impone en este punto es la visión propia del profetismo

---

intertextuales no afectan a nada decisivo de la revelación de Jesús, sino a las diferentes tradiciones y comunidades desde las que han venido los diferentes escritos. *Vid.* Ch. Perrot, "Evangelio y Evangelios", en: P. Poupard (dir.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, 1987, pp. 585–589.

[575] *Cfr.* J. Jomier, *La Bible et le Coran*, Paris, 1959, pp. 35–36; H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960, pp. 33–34; M. de Epalza, *Jésus otage*, pp. 160–165.

islámico sobre los modelos anteriores[576]: aquél exige que el fruto de la revelación sea un libro, no una noción salvífica ni mucho menos una persona–hipóstasis divina. Ese libro debe ser transmitido por un mensajero escogido por Dios –que actúa literalmente como receptáculo del texto divino–, y quedar así incólume como el objeto mismo de la revelación. Por el contrario, para los cristianos los textos evangélicos son testimonios sobre Jesús aportados por sus discípulos, que han sido iluminados por la inspiración divina mientras daban cuerpo a sus escritos.

Es un problema conceptual que resulta de suma importancia para la visión de los textos sagrados cristianos por parte del islam, problema en el que se combinan sin separación posible cuestiones de forma y contenido. Se producirá una asimilación islámica entre los Evangelios y el Corán debido a la aplicación del modelo de profetismo islámico sobre las religiones reveladas: si el Corán es la revelación central de Dios, los Evangelios son tenidos por tal en lo que se refiere a lo que los cristianos mantienen (y, de hecho, siempre son destacadas las conexiones existentes entre ellos, principalmente en cuanto a los personajes evangélicos se

---

[576] "Il y a évidentmment une domination absolue de l'image du prophétisme muhammadien sur ce que croient les chrétiens quant aux relations entre Jésus, l'Évangile et les Évangiles", *ibid.*, p. 163.

refiere)[577].

Pero las diferencias temáticas entre los textos son evidentes: los Evangelios contienen relatos sobre la vida de Jesús y sus personales doctrinas religiosas, mientras que el Coran (y, lógicamente, el Evangelio/*Inŷīl*) contiene la revelación misma de Dios; son textos de meditación religiosa sobre la realidad y que contienen normas absolutas de vida para los creyentes.

Por otra parte, la realidad de que el texto sagrado musulmán tenga una versión única hace que el establecer una comparación con las Escrituras cristianas presente cuestiones difícilmente admisibles para los creyentes del islam al aplicar éstos su modelo coránico unitario, que deriva en muchas ocasiones en un estricto literalismo. El que haya cuatro Evangelios es para ellos ya una prueba de que ninguno contiene el verdadero mensaje divino, y las divergencias que hay entre ellos no es sino un apoyo evidente a su opinión[578].

---

[577] *Vid.* como ejemplo de esos paralelismos, J. Jomier, *El Corán. Textos escogidos en relación con la Biblia*, Estella, 1984.

[578] Aunque la respuesta cristiana a este argumento varía según la época, puesto que la inerrancia de la Biblia era defendida en la Edad Media con mucho más rigor que en tiempos posteriores. *Cfr.* C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944; M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 132.

Una asimilación religiosa más aproximada podría ser efectuada entre los evangelios y los hadices (*ḥadīṯ*)[579]. Los hadices son los textos de tradiciones islámicas referentes a los hechos y, sobre todo, a los dichos del Profeta. Estas tradiciones provienen, a través de una cadena (*isnād*) de relatores o informadores, desde los compañeros del Profeta, gente que lo conoció personalmente y que atestigua con la autoridad de su nombre la veracidad de lo que se escribe.

El valor teológico de los hadices es importantísimo, pues tras el Corán son la primera fuente en la escala de información teológica en el islam. Han dirigido la teología islámica desde su origen al servir como base de la norma religiosa en cuestiones concretas sobre las que no hay texto coránico particular al cual remitirse. En este sentido, lo dicho por el Profeta sirve como ampliación a concreción de puntos particulares de la doctrina, siempre contando con la base principal que supone el texto divino del Corán[580].

---

[579] *Vid.* sobre el *ḥadiṯ E. I.*, III, 1971, pp. 24–30; F. M. Pareja, *Islamología*, vol. II, pp. 510–517.

[580] Entre las colecciones más autorizadas de hadices se encuentran la de Al–Bujarī (*vid.* El–Bokhari, *Les Traditions Islamiques*, Ed. de O. Houdas y W. Marçais, 4 vols., Paris, 1906 [reimpr. 1977]) y la de Ṭabarī (*vid.*, Ṭabarī, *Chronique de Abou Djafar Mohammed ben Djarir ben Yezid ben Tabari*, Éd. de M. H. Zotenberg, 4 vols., Paris, 1958).

El valor de los hadices reside en buena parte en la fiabilidad del *isnād* o cadena de relatores, que, en este sentido, es más importante desde el punto de vista teológico que desde el histórico. De ella depende la exactitud –y, por tanto, la veracidad– del relato; por esto, una parte de la ciencia religiosa del islam está dedicada a estudiar la correcta transmisión de estos textos.

Los hadices pueden resultar el equivalente islámico más aproximado, tanto temática como estilísticamente, a lo que los musulmanes consideran sobre los Evangelios: historias acerca de la vida de Jesús, la recolección de sus dichos y enseñanzas. Pueden ser respetables en todos los casos que se compruebe su veracidad, pero de ninguna manera pueden compararse al Evangelio/*Inŷīl* revelado por Dios a Jesús, texto divino y único.

Los Evangelios poseídos por los cristianos no tienen que ver con ese *Inŷīl*, sino que deben ser juzgados de otra manera. Es una visión similar a la que se tiene en el islam de los hadices respecto al Corán. Éste está siempre situado en la cima de la creencia islámica en relación con otros textos que se refieran al Profeta. Él mismo debe estar (al igual que todos los anteriores profetas en aplicación del modelo de profetismo islámico) en una situación de inferioridad en lo que se refiere

al texto divino, que como enseñanza religiosa no le atañe a él más que a otro creyente.

Este hecho tiene también su lectura en un nivel formal. Los Evangelios cristianos, al poder quedar relacionados por proximidad a los hadices, son aproximados también hasta un estilo de narración conocido por el creyente musulmán y, por tanto, alejados del estilo "divino" que posee el Corán. Esta división estilística tendrá su importancia en el transcurso de la polémica anti–cristiana cuando el islam contemple unos libros que en lugar de responder en su estilo a la versión coránica del mensaje de Dios introducen una serie de historias y anécdotas acerca de uno de los profetas reconocidos y respetados. No es que sólo por ello sean dignos de desprecio, sino que el lugar que han adoptado en la visión cristiana del mundo terreno y ultraterreno es el equivocado.

c c c

Todos los argumentos que la teología islámica ha desarrollado a partir del Corán y los hadices en respuesta a la existencia de los Evangelios han sido

afilados y profusamente utilizados por los tratados de polémica religiosa (*rudūd*)[581], sì bien no siempre con una misma homogeneidad en cuanto a la argumentación. Hay que tener presente, no obstante, que éste es un terreno en el que la ortodoxia y la agudeza teológica han de combinarse con el grado potencial de choque de cada uno de los argumentos presentados. Así, todos los argumentos son aquilatados para obtener de forma óptima sus objetivos fundamentales: demostrar que el cristianismo está errado porque basa sus creencias en unas Escrituras falsas, manipuladas, que contienen contradicciones y disparates evidentes como el hacer de Dios único (el

---

[581] *Vid.* para una historia de la polémica anticristiana, tanto oriental como occidental, M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur im arabischer Sprache*, Leipzig, 1877 (reimpr. Hildesheim, 1965); I. Goldziher, "Uber mohammedanische Polemik...", *op.cit.*; T.W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London 1935[3]; I. di Matteo, "Il Tahrif..."; *Id.*, "La pretesse contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm", *Bessarione*, Roma, 27 (1923), pp. 77–127; *Id.*, *La predicazione religiosa di Maometto e i suoi oppositori*, Palermo, 1934; *Id.*, *La Divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*, Roma, 1938; E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Muslimischem Polemik gegen das Christentum im arabischer Sprache*, Breslau, 1930; A.–Th. Khoury, *Les théologiens byzantines..., op.cit.*; *Id.*, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe s.)*, Leyden, 1972; G. Graf, *Christliche Polemik gegen den Islam*, Heidelberg, 1925; G.C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islamo–chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines", *Euntes Docete*, Roma, 22 (1960), pp. 375–452; M. de Epalza, "Notes pour une historie des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman", *Arabica*, Leyden, 18 (1971), pp. 99–106; C.H. Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", *Islamstudien*, Leipzig, v. I., 1924, pp. 432–449; A. Palmieri, "Il Corano. I polemisti dell'Oriente e l'Islam", *Bessarione*, Roma, 7 (1900), pp. 609–641; *Id.*, "La polemica dell'Islam a Costantinopoli", *Bessarione*, Roma, 8 (1901), pp. 145–161.

pilar fundamental del islam) una Trinidad, el hacer del profeta Jesús una persona divina o el estar muy alejados en contenido y estilo del mensaje coránico, verdadera revelación de Dios:

> "¿Cómo vais a anhelar que os crean si algunos de los que escuchaban la Palabra de Dios la alteraron a sabiendas, después de haberla comprendido?" (Q II, 70/75)

En el desarrollo de la polémica habría que comenzar por la misma base, el Corán, que es la fuente de todas las argumentaciones tanto teológicas como polémicas al ser "el primer libro musulmán de polémica anti–cristiana, como los Evangelios son los primeros libros cristianos de polémica anti–judía"[582]. Ya se ha señalado cuál es la posición del Libro Sagrado del islam con respecto al Evangelio y a la posición de los cristianos respecto a éste; y aunque el Corán parece prohibir la polémica en cuestiones de fe con judíos y cristianos, en diversos versículos (especialmente los que señalan las relaciones de la comunidad musulmana con las "gentes del Libro") judíos y cristianos son hostigados por sus muchas culpas,

---

[582] M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 93. Los ataques a los judíos, empero, son mucho más acusados en el Corán que los realizados contra los cristianos; *Vid.*, H. Lammens, *L'Arabie à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1928; I.S. Allouche, "Un traité de polémique christiano–musulman au Ie. siècle", *Hesperis*, Rabat, 26 (1939), pp. 132–133.

especialmente la de haber manipulado el mensaje divino y la de no seguir las enseñanzas de Dios. Frente a ellos el Corán exhortará al verdadero creyente (*muʿmin*) a enfrentarse contra todas las falsas barreras que han levantado:

> "Combatid a quienes no creen en Dios, ni en el último día ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben. A quienes no practican la religión de la verdad entre aquéllos a quienes fue dado el Libro, combatidlos hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados". (Q IX, 29)[583]

Así, el Corán a la vez que establece un cierto respeto hacia la gente del Libro, como posición intermedia que se define entre el creyente (*muʿmin*) y el infiel (*kāfir*), impele a los musulmanes a establecer una pugna con ellos en diversos terrenos ante la enormidad de sus errores, los cuales les han llevado en la polémica desde esa posición media hasta el calificativo indubitable de *kāfir*. De estos versículos se servirán proncipalmente los autores polemistas como fundamento religioso para sus obras.

---

[583] *Vid.* Q III, 48/55; IV, 160/162; V, 85/82; V, 50/46–51/47; XXII, 41/40–42/41; LVII, 27. Por otro lado, es cierto que son más favorables hacia los cristianos y, además, hay otros que según su interpretación pueden también hacer notar un trato ventajoso hacia los creyentes del cristianismo. *Cfr.* A.–Th. Khoury, *Paul d'Antioche...*, pp. 174–175; M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, pp. 94, 108–109.

La segunda base de las enseñanzas musulmanas, el *hadit*, las tradiciones de Muhámmad contadas por sus compañeros, es utilizada principalmente para fundamentar alguna cosa cuando el texto coránico no dice nada sobre el particular, o bien para reafirmar las propias enseñanzas coránicas. En este sentido, es famoso el *ḥadīṯ* que la tradición hace remontar hasta el propio Ibn ʿAbbās, compañero del Profeta:

> "¡Oh creyentes! ¿Cómo podéis interrogar a la gente del Libro cuando vuestro Libro, que Dios reveló a su Profeta, trae las mejores informaciones de Dios? Vosotros lo leéis sin alteración, y Dios os advierte que los que tienen la Escritura, con el fin de procurarse una pequeña recompensa, han cambiado lo que ha escrito Dios, han alterado el Libro con sus propias manos y han dicho: 'Esto viene de Dios'"[584].

Esta tradición recogida apoyaría la afirmación de que desde los primeros tiempos del islam se reconoce la acusación de *taḥrīf al-naṣṣ*, si bien en otro *ḥadīṯ* se reconoce explícitamente que las palabras escritas por Dios son absolutamente inalterables[585].

---

[584] *Cfr*. A. Soesillo Vijoyo, "The Christians as Religious Community according to the Hadith", *Islamochristiana*, 8 (1982), p. 87. *Cfr*. Q II 73/79.

[585] I. di Matteo, "Il tahrif...", p. 109; M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, pp. 109–110.

En cuanto a los orígenes de una polémica establecida como tal, en una selección habríamos de remitirnos en Oriente al siglo IX/III, con ʿAbd Allāh ibn Ismāʿil al-Hašimī[586], que escribió en el primer cuarto del siglo una epístola en un tono amable a ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī[587] en la que apenas se basa sobre las Escrituras cristianas, limitándose a exponer las enseñanzas del islam en sus posiciones frente a los conceptos cristianos, entre ellos la valoración del Evangelio.

ʿAlī aṭ-Ṭabarī, de mediados de siglo, médico nestoriano convertido al islam ya en edad avanzada[588], inaugura en sus dos obras de polémica el procedimiento de estructurar su argumentación a partir de los propios textos bíblicos. Gracias a su completo conocimiento del cristianismo, podrá interpretar por primera vez los textos cristianos para defender las tesis islámicas.

Al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Ḥasanī (m. 860)[589], que continuará por

---

[586] C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, p. 345 (será citado en adelante como *GAL*); Steinschneider, *Polemische...*, pp. 130–131, nº 112–112b.

[587] *Cfr*. J. Muñoz Sendino, "Al-Kindi. Apología del Cristianismo", *Miscelánea Comillas*, Santander, XI–XII (1949), pp. 337–360.

[588] *GAL*, s.I, p. 314; I. di Matteo, "Il tahrif...", *op.cit.*, pp. 223–226; M. de Epalza, *La Tuhfa...*, p. 97.

[589] *GAL*, s.I, p. 314; Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 97.

esta línea de polemizar contra los cristianos a partir de sus propios textos. A pesar de que no posee un conocimiento exacto del cristianismo, sino en ocasiones sólo una idea aproximada, consigue sus propósitos al mostrar las contradicciones más evidentes de los dogmas cristianos.

En el siglo XII/VI destaca sobre todas las demás la figura cimera de Abū Ḥamīd al-Gazzālī (m. 1111)[590], el mayor teólogo islámico, que ejerció una notable influencia sobre todos los polemistas posteriores, tanto orientales como occidentales. Escribió una obra para refutar la divinidad de Jesucristo desde la interpretación de los textos mismos del Evangelio[591]. Al-Gazzālī acepta cómo válidos los *texti recepti* de los Evangelios y piensa que lo que se ha hecho es una falsa interpretación de los mismos, que es a la que se dedica a demoler a partir del caso particular de Jesús:

> "Les chrétiens en cela s'appuient aveuglement sur la seule tradition et retiennent avec bec et ongles le sens littéral adopté par les Anciens,

---

[590] *GAL*, s.I, pp. 744–756; *E.I.*, v.II, pp. 154–158; M. Asín Palacios, *El justo medio de la creencia. Compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1920.

[591] *Al-radd al-gamil li ilahiyyat Issa bi sarih al Injil*, ed. y trad., R. Chidiac, S.I., Paris, 1939; reimpr. Paris, 1988 (reproduce la traducción de Chidiac, de quien se elimina el estudio introductorio).

sans que nul parmi ceux d'aujourd'hui, à cause de leur incapacité, n'entreprennent d'en expliquer les points difficiles. Ils s'imaginent que c'est cela même la Loi révélée établie pour eux par 'Isa (Jesús). Ils justifient leur adhésion par l'autorité de textes considérées par eux comme contraignants pour l'esprit, comme se refusant à toute interprétation symbolique, et qu'il n'est pas aisé de détourner de leur sens littéral".[592]

En el siglo siguiente Ibn Taymiya (m. 1328)[593] conocerá, al contrario de Al–Gazzālī, unos inmediatos éxito y difusión de sus obras polémicas, escritas en un tono de elevada virulencia[594]. Sus composiciones recogen los temas generales de la polémica anticristiana, especialmente agudizada en las fechas en que se escribieron, asumiendo la opinión de que los cristianos han manipulado el Evangelio original revelado a Jesús hasta perderlo de forma definitiva. Los Evangelios que poseen en absoluto pueden equipararse a cualquier clase de mensaje divino al versar sobre una

---

[592] *Ibid.*, p. 2. Su falsa interpretación vendría por remitirse a la Filosofía griega y su noción sobre la divinidad: "Ils s'en rapportent à l'autorité du Philosophe sur l'union divine, car ils sont impressionés des conséquences d'une pareille doctrine à l'égard de principes établis à qui mieux mieux par tous les bons esprits et ils esquivent la difficulté en se réfugiant aveuglément dans la tradition pure et simple", *Ibidem*. *Cfr.* F.M. Pareja, *Islamología*, vol. II., pp. 602–606.

[593] *GAL*, s. II, pp. 119–126; *E.I.*^{2}, vol. I, 447–449; Steinschneider, *Polemische*..., p. 32; E. Fritsch, pp. 25–28.

[594] *Cfr.* M. de Epalza, *La Tuḥfa*..., pp. 98–99, nn. 39 y 40.

historia humana –la del profeta ʿĪsà/Jesús– y al contener dentro de ellos y entre ellos contradicciones más que evidentes.

Por lo que se refiere a la polémica anticristiana en el Occidente musulmán[595], destacan una serie de autores encabezados por Ibn Ḥazm de Córdoba (993–1063)[596]. En su obra, un intento de estudio sistemático de las principales religiones de la humanidad terminando por el islam, se propone combatir los dogmas cristianos a partir de setenta citas de los Evangelios en las que los cristianos se equivocan. El autor andalusí mantiene en esta parte de su obra la acusación de que los cristianos por una parte han alterado físicamente los textos y de que, por otra, tampoco saben interpretarlos. En contra de lo que es acostumbrado en este género, será Ibn Ḥazm quien tome la iniciativa en la polémica, hecho que debe ponerse sin duda en relación con las cada vez más especiales condiciones en que se iban encontrando los musulmanes en la Península Ibérica.

---

[595] *Cfr.* M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, pp. 66–78; *Id.* "Notes pour...". *op.cit.*

[596] *GAL*, s. I, pp. 692–697: M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones*, 5 vols., Madrid, 1928–1932; G. Gabrieli. "Il Cristianesimo in due trattati musulmani intorno al storia delle religioni", *Bessarione*, Roma, 7 (1905), pp. 81–97; I. di Matteo, "La pretesse contradizioni...": R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956.

La polémica será relanzada en el siglo XII gracias a Abū-l-Faḍl ʿIyāḍ, el conocido Qāḍi ʿIyāḍ de Ceuta (m. 1149)[597], autor de gran influencia posterior, sobre todo entre mudéjares y moriscos, que desarrollará en bloque los argumentos ya clásicos del género, sobre todo la negación de la divinidad de Jesucristo y la consiguiente falsedad de las Escrituras cristianas.

La última gran obra de polémica anticristiana del Islam occidental será escrita por un monje franciscano mallorquín, Fray Anselm Turmeda, que se convertirá al islam en Túnez tomando el nombre de ʿAbd Allāh al-Tarŷumān (m. 1424)[598]. En su *Tuḥfat al-adīb fī-r-radd ʿalā ahl aṣ-Ṣalīb* (*Presente del hombre de letras para refutar a los partidarios de la cruz*), de desarrollo lineal y metódico, pretende demostrar el absurdo de los principales dogmas cristianos partiendo desde su propio conocimiento del cristianismo y sus textos, así como la falsedad de los propios textos

---

[597] *GAL*, s. I, pp. 630-632; Steinschneider, *op.cit.*, p. 66; M. de Epalza, "Notes pour...", *op.cit.*, p. 102.

[598] *Vid.* M. de Epalza, *La Tuḥfa...*; *Id.*, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atacs als partidaris de la creu*, Barcelona, 1978; *Id.*, "L'auteur de la *Tuḥfat al-adīb*, Anselm Turmeda (ʿAbdallah al-Tarŷumān)", *Ibla*, Túnez, 28 (1965), pp. 261-290; *Id.*, "Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda (Abdallah al-Tarchuman)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelona, 38 (1965), pp. 87-158; Steinschneider, *op.cit.*, pp. 34-35; I. di Matteo, "Il tahrif...", pp. 243-246; I. Goldziher, "Ueber muhammedanische...", pp. 375-376.

evangélicos, que han sido evidentemente manipulados:

> "Los evangelistas fueron los que transmitieron los cuatro evangelios y los alteraron, falsearon y llenaron de mentiras. No hay nada del Evangelio de Jesús, Evangelio único en que no hay confusión, ni contradicción, ni divergencias. Estos cuatro muestran entre ellos y cada uno de ellos en sí toda clase de confusiones, discrepancias, divergencias, calumnias y mentiras sobre Dios y su profeta Jesús"[599].

Así, en el siglo XV comprobamos como la acusación de *taḥrīf* o falsificación de los Evangelios continúa, con su forma definitiva, en el centro mismo de la polémica. Sea a partir de la existencia misma de cuatro Evangelios o a partir de los absurdos que se afirman sobre Jesús, ʿAbd Allāh al-Tarŷumān, siguiendo los rasgos clásicos de la polémica, se alza como uno de los más famosos y exitosos defensores de las posiciones islámicas anticristianas[600], y su influencia se dejará sentir a la largo de todos los siglos posteriores en los que será continuamente consultado e imitado.

---

[599] M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 290. Para las distintas citas concretas en apoyo y demostración del aserto, *vid.* pp. 291–294.

[600] *Cfr.* para la difusión de la *Tuḥfa* de Turmeda, *ibid.*, pp. 43–60 (Capítulo III).

4. Los Evangelios y los textos de mudéjares y moriscos.

Los últimos musulmanes existentes en España antes de su exilio forzoso en 1609, los moriscos, serán los que recojan de forma postrera el testigo de la polémica anticristiana en la Península Ibérica. Una condición previa a resaltar es la que ponen de manifiesto las sucesivas conquistas de los cristianos sobre territorio de Al-Andalus: el sistema de cosmovisión islámico prvee qu el creyente musulmán viva inserto en una sociedad perteneciente a la comunidad única (*umma wāhida*) musulmana, con autoridades musulmanas y leyes musulmanas. Las situaciones peculiares en las que los musulmanes de la Península Ibérica se irán encontrando –partiendo de la base común de la anormalidad teológica y "mítica" de que el islam pierda sus territorios– exigirán entre muchas otras una serie de respuestas igualmente especiales a todos los niveles[601]: la institución de la aljama para los mudéjares

[601] No es éste el lugar indicado para hacer un desarrollo de esta apasionante cuestión, de la que queda todavía mucho por estudiar (especialmente en lo que se refiere a la institución de la aljama) desde los puntos de vista sociológico, cultural e islamológico. Sólo se puede ofrecer aquí un pequeño apunte en el sentido de algunas de las respuestas conocidas ante la presión cristiana a todos los niveles: ante

(personas oficialmente de religión musulmana que viven en territorio dominado por los cristianos), la "creación" de la lengua y la literatura aljamiada[602] o el recurso de los moriscos (musulmanes obligados a convertirse al cristianismo, en 1501–1502 los de la Corona de Castilla, en 1512 los de la Corona de Navarra y en 1525 los de la Corona de Aragón) al mecanismo de la *taqiyya* o simulación, que les permitía, amparados por el Corán[603], fingir una sincera conversión al cristianismo siempre que

---

la omnipresencia cristiana, el Islam, como cosmovisión extremadamente unificada (*vid.* Y. Moubarac, *Les Musulmans*, Paris, 1971) y que no se corresponde con el orden del mundo establecido por el cristianismo, puede emanar una serie de previsiones y soluciones que le son propias y que defienden y resguardan una cierta "indestructibilidad" del sistema profundo del creyente. *Cfr.*, "M. de Epalza, "Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque", en: L. Cardaillac (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990, pp. 37–50; *Id.*, "Le lexique religieux des morisques et la littérature aljamiado–morisque", *ibid.*, pp. 51–64; L. Sabbagh, "La religion des *moriscos* entre deux fatwas", en: *Les Morisques et leur temps*, Paris, 1983, pp. 43–56; M. de Epalza, "Les Morisques vus à partir des Communautés Mudéjares précédentes", *ibid.*, pp. 31–41; L. Cardaillac, *op. cit.*.

[602] La palabra tiene su origen en el término árabe *ʿaŷamiyya*, lo ajeno, lo que no es árabe (de donde *al–lugat al–ʿaŷamiyya*, lengua que no es árabe). Por lengua y literatura aljamiada se ha entendido desde la especialización de estos estudios las producciones de mudéjares y moriscos en lenguas romances pero con caracteres árabes, si bien deben ser así mismo incluidos los textos de esta comunidad escritos en caracteres latinos una vez en el exilio. *Cfr.* F. Gabrieli, art. "*'Adjam*", *E.I.*[2], vol. I, p. 212; E. Lévi–Provençal – L. P. Harvey, art. "Aljamía", *E.I.*[2], vol. I, pp. 416–417.

[603] Q XVI, 106: "Sobre quien reniega de Dios después de su profesión de fe (–se exceptúa quien fue forzado, pero cuyo corazón está firme en la fe–) y sobre quien abre su pecho a la impiedad, sobre ésos caerá el enojo de Dios y tendrán un terrible tormento".

se mantuviesen en su interior firmes en sus creencias islámicas[604].

Pero al lado de estas respuestas peculiares a situaciones anormales, la comunidad mudéjar y morisca, como grupo plenamente identificado e identificable dentro de su cohesión en el islam acude también al recurso que la propia dinámica islámica secular le ha proporcionado: el batallar contra los cristianos a través de una literatura polémica que en este momento alcanzará sus tintes más violentos en todos sus aspectos.

Los argumentos que desarrollará la literatura polémica desde las manos de mudéjares y moriscos, en España primero y en el exilio norteafricano y turco más tarde, serán todos los conocidos de la tradición islámica, si bien algunos alcanzan una especial virulencia, como es el ataque a la Iglesia cristiana como institución,

---

[604] *Cfr.* L. P. Harvey, "Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain", *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid, 1964, pp. 163-178; L. Cardaillac, "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*", *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 107-122; M. de Epalza - Mª S. Carrasco Urgoiti, "El manuscrito 'Errores de los moriscos de Granada' (Un núcleo criptomusulmán en el primer tercio de siglo XVIII)", *Fontes Rerum Balearium*, III (1979-1980), pp. 235-247; C. Cahen, *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Madrid, 1972, pp. 205-206; P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915 (reed. Granada, 1990); M. García Arenal, *Los moriscos*, Madrid, 1975.

personalizada en sus autoridades máximas, los Papas, como los prevaricadores supremos de la doctrina, y en su ejército evangelizador, los sacerdotes, blanco favorito por razones obvias de los ataques de los moriscos[605].

En lo que se refiere a la postura adoptada en relación con los Evangelios, se encuentra la misma posición tradicional de la polémica anticristiana: el Evangelio ha sido alterado, habiéndose introducido en él multitud de fragmentos contrarios a la razón, esto es, al verdadero mensaje de Dios. Así lo afirma por ejemplo Ibrahim Taybili en un texto de 1628 a propósito del dogma cristiano de la crucifixión de Jesucristo:

"Estos prebalicaron como bieron
aquél que los judíos enclabaron,
y ser el mismo Cristo conçedieron,
y el ebanjelio de berdad trocaron..."[606]

---

[605] *Vid.* L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens...*, pp. 279–310.

[606] *Contradictión de los catorçe artículos de la fe cristiana, missa y sacrifiçios, con otras pruebas y argumentos contra la falsa trinidad*; compuesta por Taybili en su exilio de Túnez, consta de cerca de 5.000 versos en los que glosa y amplía una obra anterior del también morisco Muhammad Alguacir. *Vid.* L. F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988; J. Oliver Asín, "El *Quijote* de 1604", *Boletín de la Real Academia Española*, XXVIII (1988), pp. 89–126; M. de Epalza, "Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux

Mudéjares y moriscos irán entretejiendo este firme argumento de la teología islámica como apoyo convincente y solución última de los diversos dogmas repugnantes a su juicio que los cristianos mantienen: en primer lugar, el de la Trinidad, que ataca al centro mismo de la creencia islámica, la unicidad de Dios. En el verdadero Evangelio revelado a Jesús no pudo existir nada semejante, y San Pablo entre otros es acusado de haber introducido esta creencia al comienzo de su predicación:

> "...díxoles muchas vanedades, y– el pʾrimero ke kʿreyo en lo ke Pawlos dixo era Ya'qub (...) ke era hiyo de Diʸos por viʸa de gʾraçiʾa i Mal(qun) dixo ke eran tʿres"[607].

Pero si los primeros discípulos de Jesús fueron los culpables de haber originado esta dogma, los verdaderos responsables de la definitiva y total falsifica–

---

textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad al–Hanafi", en A. Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492–1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan (Túnez), 1989, pp. 71–74.

[607] B.N.M. ms. 4944, f. 40 r. En el manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana de Roma, escrito también en Túnez después del exilio, Aḥmad al–Ḥanafi llega al ejemplo particular de Mt 28, 19 ("Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"), señalándole como uno de los más claros ejemplos de corrupción (B. Vaticana de Roma ms. lat. 14009, f. 27 r.).

ción de las escrituras son los Papas, que las han utilizado siempre para su propio provecho, ordenando los sacramentos y las oraciones de los que el Evangelio no habla[608].

Otro tanto sucede cuando se aborda la figura de Jesús, a quien profesan un gran respeto y devoción por sus dones reconocidos en el Corán, pero del que no pueden soportar las atribuciones que le hacen los cristianos, en especial su condición de Hijo de Dios, que lo hace partícipe de la Trinidad. Mudéjares y moriscos atacarán sin descanso estos dogmas, tanto desde el punto de vista lógico, refutando las imágenes que utilizan los cristianos para explicar la hipóstasis divina, como desde el punto de vista escriturístico, explorando como ya hacían los polemistas medievales los Evangelios en poder de los cristianos para hallar en ellos argumentos en contra de esa divinidad de Jesús. Así, todas las declaraciones de Jesús que allí se hallan en el sentido del sometimiento a la voluntad del Padre serán interpretadas como un explícito reconocimiento por parte del propio Jesucristo de su condición humana, y todos los pasajes en que haya diferencia en este aspecto serán

---

[608] Este argumento de los Papas, con el mismo o muy similar listado de ellos y la correspondiente "innovación" de cada uno, es especialmemte explotado por Aḥmad al-Ḥanafi (B.V.R. ms. lat. 14009) y por Juan Alonso Aragonés (B.N.M. mss. 9067 y 9655). *Cfr.* L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens...*, pp. 220-221.

resaltados, por nimios que parezcan:

> "Reçuçitando a Láçaro se bino
> hasta Jerusalén con mucha jente,
> biniendo caballero en el camino;
> el un ebanjelista es diferente
> su opinión, porque diçe en un pollino.
> Bino a caballo Cristo, y otro aplica
> que en lo que bino Cristo era boRica"[609].

Se trata de la doble imagen superpuesta que la polémica ha creado a lo largo de mucho tiempo y que las especiales condiciones mentales de los moriscos ayudan a especificar: desde la óptica islámica los Evangelios actuales han sido corrompidos y no merecen ser tenidos en cuenta para conocer algo del mensaje divino, pero, en aras de una mayor efectividad demoledora, sí son detenidamente examinados (y recalificados) para demostrar a los cristianos cómo desde sus mismos textos se contradicen sus propios dogmas. Es la primera una posición islámica estrictamente defensiva e imbricada de forma total en el sistema del islam; la segunda es un posicionamiento de ataque con armas ajenas que, sin embargo, habían sido

---

[609] Ibrahim Taybili, *Contradictión de los...*, f. 58 v, vv. 1946–1952; *Cfr*. Luis F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 200–201.

suministradas a los moriscos de forma abundante durante todo el período de intento catequizador por parte de la clerecía católica.

Las Escrituras cristianas no pueden ser, concluyen los moriscos, tomadas en consideración por todos estos motivos; ni siquiera los propios apóstoles y evangelistas son dignos de confianza porque por una lado de entre ellos surgió la falsificación del verdadero Evangelio y por otro los mismos cristianos reconocen su poca valía:

> "Todo lo qual sinifica San Jerónimo de escritura eclesiástica en traduziones, que es fundamento primitibo de las yglesias cristianas. Y que de las tales escrituras afirman los mismos cristianos y luteranos que no se puede asegurar ni dar crédito en ellas. Y por consiguiente, no son dinas de almetillas. Y San Predro (*sic*) dize en su segunda que atiendan y se arrimen a las escrituras de los profetas; y éste, con ser el más supremo de los cristianos, no enzita a arrimarse a sus escrituras ni dotrinas sino a las de los profetas".[610]

Y siempre junto a todas estas razones convive otro problema

---

[610] B.N.M. ms. 9067, ff. 204 r.– 204 v. *Vid.* A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas* ..., p. 337.

fundamental para mudéjares y moriscos como verdaderos creyentes del islam frente a los Evangelios: la repugnancia a considerar unos escritos tan apartados temática, lingüística y formalmente del Corán como textos provenientes de Dios. Desde la óptica islámica, en la que la palabra de Dios se hizo libro[611], el mensaje de Dios ha de ser siempre exactamente el mismo, y esta condición *sine qua non* no es poseída por los Evangelios, como desarrolla Ibrahim Taybili:

> "Los ebanjelios que la yglessia tiene
> son una sola ystoria de su bida
> de Cristo que Mateo y Juan mantienen,
> Lucas y Marcos tienen Recojida;
> (...)
> En estos ebanjelios no sse trata
> de preçeptos ni abissos de la gloria,
> tanpoco del ynfierno se Relata,
> ni se les pone nada por memoria,
> ni a las umanas leyes al que mata
> ni toca en ley umana tan notoria,
> tanpoco en las dibinas, de manera
> que no juzgan con ley que es berdadera.

[611] "Au Verbe fait chair, la théologie musulmane substitue le Verbe fait Livre", *Cfr.* R. C. Zaemer, *Iude, Israel, Islam, religions mystiques et révélations prophéti-ques*, Bruges, 1965, p. 309; M. de Epalza, *La Tuhfa...*, pp. 105-108.

(...)
Al contrario del Alcorán Sagrado,
pues no ay sentençia alguna que no sea
sacada de él y al fin justificado
por mandado de Dios, y su ssarea".[612]

La posición de los moriscos con respecto a los Evangelios no varía en nada en relación a toda la tradición polémica pasada: los argumentos y su desarrollo será muy similar a los de los siglos anteriores. Ellos añadirán a la discusión su conocimiento (en el caso de varios de estos escritores muy profundo) de los textos evangélicos y de toda la tradición cristiana para añadirlos con tintes muy virulentos a la polémica. Pero las conclusiones de los moriscos respecto al Evangelio y los Evangelios serán las mismas que vertieron los autores musulmanes en quienes ellos habían bebido. El asumir su propia condición de creyentes musulmanes conllevaba una clara disposición frente a los textos cristianos mediante los cuales se les intentaba vanamente evangelizar. Su fidelidad al Corán[613] y al

---

[612] Ibrahim Taybili, *Contradictión de los...*, ff. 58 v. – 59 r., vv. 1937–1985. *Cfr.*, Luis F. Bernabé, *op. cit.*, p. 201.

[613] Como se puede comprobar en las versiones aljamiadas del Corán que –posiblemente siguiendo el prestigioso y pujante modelo turco– fueron realizadas y en las glosas y explicaciones de diversas suras y aleyas coránicas efectuadas por los mudéjares y los moriscos en lengua romance. *Vid.* Teresa Losada, *Estudios sobre Coranes Aljamiados*, Barcelona, 1977; Juan Vernet, "Traducciones moriscas de *El*

modelo profético que éste representa será su constante en sus relaciones religiosas con los cristianos.

Corán", *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, pp. 686–705; *Id.*, "La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados", *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, 1978, pp. 123–145; Juan Vernet y Mª L. Moraleda, "Un Alcorán fragmentario en aljamiado", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 33 (1969–1970), pp. 169–170; C. López Morillas, *The Qur'an in Sixteenth-Century Spain: six morisco versions of sura 79*, London, 1982; W. W. Al-Ganabi, "Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España", *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*, 7 (1990), pp. 121–134.

4. Los Evangelios y el "Evangelio de Bernabé"

El texto de Bernabé comporta desde su mismo título el acercamiento hasta la forma narrativa que recoge la vida y las enseñanzas de Jesús: el Evangelio. Sin embargo, dentro de su desarrollo lineal se hallan juntas, engarzadas de una forma realmente peculiar, diferentes visiones sobre el concepto y la realización literaria del Evangelio, que otorgan al *Evangelio de Bernabé* un *status* original dentro de la literatura religiosa.

El texto del manuscrito de Sydney se nos presenta desde su mismo comienzo como el evangelio escrito por uno de los discípulos directos de Jesús después de la orden dada por éste[614] antes de su definitiva ascensión al cielo.

Sin embargo, tal concepto material del término "evangelio" no es el único presente en el texto. Junto a él y compartiendo el mismo espacio teórico–

[614] *Vid.* explicitación del mandato en EBS cap. 222.

doctrinal se hallan otras concepciones de la palabra que van combinándose y superponiéndose de una manera inusitadamente original.

En primer lugar, como se señala, aparece el término evangelio con un desarrollo que lo liga a la tradición cristiana. De acuerdo con ésta pueden verse en el *Evangelio de Bernabé* las concepciones canónicas de Evangelio como la buena nueva del mensaje de la vida y las enseñanzas de Jesús y la más técnica de texto recogido y escrito por algunos de sus discípulos.

Esta segunda concepción se desarrolla principalmente en el capítulo 222 y último de EBS, cuando Jesús, antes de ascender definitivamente al cielo, ordena taxativamente a Bernabé que escriba todo lo que ha sucedido:

> "Mira, Barnaba, que en todo modo escrivas mi Evangelio, diziendo todo lo que ha sucedido en el mundo acerca de mí; y vaya al justo, para que los fieles sean desengañados sabiendo la verdad".

Es, entonces, el texto de Bernabé un evangelio en el sentido que recoge la vida y el mensaje de Jesús de Nazaret, como explícitamente lo señala también el autonombrado traductor al castellano, Mustafá de Aranda:

"(...) comiença la vida del sancto Alnabí de Alah, Heça ... la qual escrivió por su mandado Barnaba, uno de sus diçípulos, por lo qual se llaman Evangelios de Barnaba."[615]

Pero esta concepción técnica de un evangelio como texto ha de ampararse –siempre dentro de la óptica cristiana– en la concepción de un texto evangélico como texto canónico. En principio, la canonicidad de un texto la debe marcar su carácter de texto inspirado por el Espíritu Santo en su redacción; sin embargo, ya se ha visto que la aceptación de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan (así como de los demás escritos neotestamentarios) como textos canónicos dependen estrechamente del establecimiento paulatino de una *regula fidei*.

Sólo será con el transcurrir del tiempo que la Iglesia Cristiana, de

[615] Así mismo, aunque de forma secundaria, se pueden poner en relación con esta concepción de Evangelio como texto las ocasiones en las que en el interior del *Evangelio de Bernabé* Jesús habla en aparte con Bernabé o cuando, en el capítulo 222, Bernabé responde a Jesús, con la ingenua visión material de quien ha de escribir un texto, que no ha visto lo que había sucedido con Judas. Se trata, evidentemente, de respuestas intratextuales del autor ante la dificultad de que Bernabé haya podido conocer ciertos pasajes que se recogen en el *Evangelio*. Es en este sentido material obligado que Bernabé ha de convertirse no sólo en el escritor del texto, sino en el discípulo mejor informado de Jesús.

acuerdo con el testimonio múltiple de los Padres de la Iglesia, acepte a esos textos dentro de una validez e inmutabilidad canónica, rechazando a los textos apócrifos que sostenían la misma pretensión. Todo este proceso lo tiene muy presente el autor del *Evangelio de Bernabé* en varios pasajes de la obra, pero especialmente en el prólogo del religioso y en el proemio del apóstol Bernabé.

Así, el apóstol señala que frente a los que predican falsedades sobre Jesús él escribe "la verdad que he visto y oydo en la conversación que he tenido con Jesús". Su Evangelio, pues, contiene un mensaje veraz sobre la vida y enseñanzas de Jesús que establece la verdad frente a las tersivergaciones que ofrecen otros escritos; es un verdadero evangelio, esto es, canónico.

Pero tampoco se le escapa al autor que la canonicidad de un texto dentro de la tradición cristiana depende también de su inclusión material dentro de esa misma tradición. Ahora bien, toda la herencia literaria cristiana no conoce un texto completo que responda al escrito por Bernabé, sino apenas la mención de un *Evangelio de Bernabé* en el *Decreto Gelasiano*[616].

[616] Sobre el *Decretum Gelasianum vid.* pp. 105–107.

A rellenar este vacío conceptual es a lo que responde parte del prólogo escrito por "Fray Marin". En él se coloca al *Evangelio de Bernabé* justo en el centro de una importantísima cadena de escritos de los mismos albores del cristianismo. El prologuista, que conoce el problema de la aparición de un texto de tal naturaleza con el único apoyo de la propia afirmación de su validez, enquista el texto de Bernabé que seguirá con una profunda tradición cristiana que parte desde el mismo judaísmo. Desde ese judaísmo y pasando por personajes principales del primer cristianismo, incluida la propia Virgen, el autor sitúa la canonicidad del texto en el núcleo cristiano primígeno.

Esta situación teórica queda definitivamente apuntalada con la apelación a Ireneo de Lyon. Tal cita en modo alguno resulta gratuita, sino que incide muy directamente en la potencialidad de conceptuación del *Evangelio de Bernabé* como un evangelio canónico. En efecto, si Ireneo, en el exhaustivo examen de herejías que supone su *Contra Haereses*, no dice nada en contra de este evangelio y, antes al contrario, lo cita para sostener sus argumentos, el obispo de Lyon ofrece la prueba definitiva de que el *Evangelio de Bernabé* ha sido incluido en la *regula fidei*, es decir, que es un evangelio canónico.

Así, se puede comprobar que el autor de EBS se ha preocupado en desarrollar los mecanismos internos al texto necesarios para responder en la medida de lo posible al doble concepto cristiano de la canonicidad de un evangelio. Se trata, entonces, de crear, desarrollar y presentar un evangelio cristiano canónico.

Junto con esta visión "cristiana" del Evangelio, el texto del *Evangelio de Bernabé* comporta también una visión islámica de la categoría evangélica. Ya se ha señalado[617] que, según el mensaje coránico, Jesús recibió de Dios mediante la intercesión de un ángel un libro, cuyo contenido predicó entre sus contemporáneos. Esta noción islámica de Evangelio /*Inŷīl* se encuentra plasmada y desarrollada igualmente en el interior del *Evangelio*.

Hay que partir en primer lugar de la afirmación islámica de la pérdida definitiva del Evangelio revelado por Dios a través del profeta Jesús/ʿĪsà. Los cristianos han corrompido de tal manera el texto divino que los libros que tiene hoy día por sagrados no se asemejan en casi nada a él. De la misma forma, las Escrituras anteriores al Evangelio también han sido falsificadas:

---

[617] *Vid. supra* pp. 434–436.

> "Ello está escrito, pero no lo escrivió Moysén ni Josué, sino nuestros Rabíes, que no temen a Dios (...). Yo os digo en verdad que Satanás ha buscado cómo cancellar la Ley Divina con sus sequaces hypócritas y malhechores (...), y al presente está todo contaminado, de modo que apenas se halla la verdad".[618]

Debido al hecho de estas falsificaciones, Dios ha vuelto en ocasiones a dirigirse a los hombres para enviarles de nuevo su mensaje divino sempiterno, aunque siempre ha vuelto a ocurrir lo mismo:

> "Yo os digo en verdad que si la verdad no hubiera sido borrada del Libro de Moisés, Dios no habría dado el segundo libro a David, padre nuestro. Y si el libro de David no hubiera sido contaminado, Dios no me habría enviado el Evangelio; que el Señor nuestro es inmutable y ha tenido una sola lengua para todos los hombres".[619]

El Evangelio revelado a Jesús, pues, es la renovación del mensaje de Dios a la humanidad. Pero este Evangelio (siempre en singular como corresponde al único mensaje de Dios) será también objeto de corrupción. Lógicamente, al

---

[618] EBS, capítulo 44. *Cfr*. capítulos 124, 142, 189, 190.

[619] EBS, capítulo 124.

situarse el *Evangelio de Bernabé* cronológicamente en la vida de Jesús, Bernabé no puede constatar la falsificación del Evangelio (como sí hace Fray Marino en la introducción), por lo que la acusación es puesta en la boca profética de Jesús[620]. Su Evangelio será falsificado, y sólo cuando venga el Mensajero de Dios, Muhám–mad, se restablecerá en el mundo la verdad de la Palabra de Dios:

> "Entonces, cuando el Nuncio de Dios venga, purificará todo lo que los impíos hayan contaminado en mi libro".[621]

Según esta concepción ¿qué características posee ese Evangelio revelado a Jesús? Su naturaleza, según los rasgos que nos proporciona el propio *Evangelio de Bernabé*, resulta muy identificable desde el punto de vista del islam.

---

620 "(...) Jésus prend l'attitude de celui qui sait que son 'Livre' a déjà été falsifié par des hommes 'impies et scélérats' (chap. 72 et 185). Ce sont évidemment les chrétiens. Nous nous trouvons donc en présence d'un jeu de perspectives historiques mal réussi qui met dans la bouche de Jésus une prophétie *post eventum*. La prophétie tient compte en effet de l'évolution du dogme chrétien. De ce fait, la rédaction de Barnabé dans la forme qui est transmisse par l'EBV, doit être située à une époque tardive", L. Cirillo–M. Frémaux, *op. cit.*, p. 144. Jesús se reconoce a sí mismo a lo largo de todo el *Evangelio de Bernabé* como un simple hombre mortal dotado del carácter de profecía, situándose así en la continuidad de los profetas anteriores. Rechaza taxativamente que sea portador de naturaleza divina alguna. *Vid.* EBS, capítulo 94.

621 EBS, capítulo 124. Los discípulos de Jesús serán testigos el día del Juicio de cómo se ha alterado la verdad del Evangelio. *Vid.* capítulos 52, 55.

En primer lugar, ese Evangelio (que no es el *Evangelio de Bernabé*) es una palabra de Dios, la revelación divina presentada a Jesús. En el "monte Oliveto", el ángel Gabriel –el mensajero señalado especialmente por el islam– le presenta a Jesús el Evangelio como "un relumbrante espejo"[622]. Este libro es el Evangelio, enviado por Dios porque los libros anteriores enviados a los hombres han sido falsificados por los judíos[623].

Este Evangelio desciende en el corazón de Jesús, siendo así utilizada la fórmula que a lo largo del Corán aparece aplicada al conocimiento divino por parte de los profetas[624], conocimiento que tiene como arquetipo al mismo Corán, palabra de Dios revelada por el dictado del ángel Gabriel[625].

Es este descenso del libro en el corazón de Jesús el que lo reviste de su carácter de profeta: ha sido enviado a Israel al igual que los profetas anteriores

622 *Cfr.* Q V, 50.

623 *Vid.* EBS capítulos 124 y 168.

624 *Vid.* Q III, 2; V, 51, 72; LVII, 27, etc. *Cfr. supra* pp.

625 Q II, 97.

para confirmar el mensaje de Dios preexistente a él[626]. El Evangelio/*Inŷīl* es, pues, la perpetuación del mensaje eterno de Dios.

Este evangelio es la fuente del conocimiento de Jesús. Todo lo que Jesús conoce y dice sale del libro que tiene en su corazón[627]. Su conocimiento profético mana de ese espejo que Dios ha hecho descender en su corazón[628], en especial la falsificación de los libros enviados por Dios a los hombres y el mensaje de la venida del nuncio de Dios, Muhámmad, que será el que establecerá de forma definitiva en la humanidad el mensaje de Dios. Este nuncio es el que Dios había prometido a Adán, promesa que había confirmado con todos los profetas que posteriormente ha ido señalando en el mundo.

¿Es el *Evangelio de Bernabé*, el Evangelio/Inŷīl revelado a Jesús por Dios a través del ángel Gabriel? La respuesta, desde la óptica islámica, es negativa. La afirmación fundamental del islam respecto al Evangelio es que se ha perdido definitivamente a causa de la malicia humana. Es el Corán el que responde a la

---

[626] Q III, 48–49; V, 46; LVII, 27.

[627] EBS, capítulo 168.

[628] *Vid.* H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971–1972, vol. I, pp. 237–240; L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 142–143.

naturaleza de la palabra divina. El hecho mismo de que sea un "Evangelio de..." indica para el islam su factura humana y su carácter ajeno a la revelación divina.

Se comprueba, entonces, cómo están presentes coexistiendo en el texto estas diferentes nociones de Evangelio. Su existencia conjunta, lejos de parecer dificultosa, genera en el *Evangelio de Bernabé* una estructura combinatoria y creadora que ofrece unos resultados particulares. La plasmación sucesiva de estos conceptos puede parecer obligada en un evangelio que presenta la vida y mensaje de Jesús desde una óptica islámica, pero será de la combinación en diferentes niveles religiosos de esas concepciones de donde surgirá una dinámica conceptual de una rigurosa originalidad.

¿Qué tipo de texto es, entonces, el libro "descubierto" por Fray Marino? Él mismo va proporcionando las primeras pistas a través de su "Prólogo al lector" cuando relata cómo le llegan a las manos diversos escritos antiquísimos de profetas, de varones apostólicos e incluso de la Virgen. Vistos éstos, llega a la conclusión de que era imposible que sólo los cuatro evangelistas hubieran escrito alguna "exposición sobre el Evangelio"[629].

---

[629] *Vid.* pp. 194–197.

Esta última expresión, de naturaleza plenamente islámica, revela anticipadamente las características del escrito a hallar. Partiendo de la concepción islámica previa de que los evangelios cristianos no son sino una exposición, una glosa más o menos fiable en algunos de sus pasajes sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, el *Evangelio de Bernabé* que estaba oculto en la Biblioteca Papal será otra exposición sobre el Evangelio, otro relato sobre la vida y el ministerio de Jesús. Desde la óptica calificativa cristiana, otro evangelio "canónico".

Esto no quiere decir, por supuesto, que el cristianismo conceptúe a EBS como canónico. Es de la intención del autor del texto o, más concretamente, su redactor último, Fray Marino, de la que se parte. Desde ésta, el texto que se tiene delante es un Evangelio y, como tal, debe ser presentado en primer lugar respondiendo con la mayor amplitud posible al concepto cristiano de canonicidad. Para ello, debe situar la óptica islámica desde la que escribe en un contexto cristiano. En este primer momento de acercamiento al texto, la noción islámica de Evangelio queda moldeada dentro de los cauces formales del concepto cristiano de Evangelio.

Esta doble perspectiva –implícita a lo largo de todo el *Evangelio*– se refleja con toda su plenitud en el prólogo, cuando la posición espiritual islámica de

Fray Marino se ve refrendada por toda una serie de libros escritos por personajes pertenecientes a la más importante tradición judía y cristiana. El islam, la última en el tiempo de las grandes religiones monoteístas, es así anunciado y confirmado por una parte veraz de las religiones anteriores a las que ha venido a abrogar. Su mensaje, *ipsissima verba* de Dios, es la versión natural –y, por tanto, correcta– de todo lo que las creencias anteriores han oscurecido o alterado.

El *Evangelio de Bernabé* comporta, en este sentido, una versión de la vida de Jesús y de su Evangelio mucho más veraz para su autor islámico que los textos canónicos cristianos. La inmensa mayoría de sus postulados encuentran un refrendo dentro del *corpus* religioso del islam. Así, recoge el encargo personal de Jesús a Bernabé para que sea escrito (con lo que desde el punto de vista islamológico es imposible que sea un texto proveniente de Dios); relata una de las versiones conocidas en el islam acerca de la supuesta muerte de Jesús; reconoce el carácter milagroso y, por tanto, profético, de Jesús y rechaza rotundamente cualquier filiación divina de éste; recoge el anuncio de la venida del verdadero nuncio de Dios, el último de los profetas enviados al mundo: Muhámmad, que establecerá *in eternum* el mensaje de Dios.

Pero también desde un punto de vista estrictamente textual o formal se aproxima el *Evangelio de Bernabé* a una visión islámica. Uno de los puntos desarrollados de la polémica musulmana anticristiana es la carencia de los Evangelios cristianos de leyes y normas que rijan totalmente la vida del creyente. El hecho de que de su interior no se pueda extraer una cosmovisión organizada del conjunto de la vida terrena y ultraterrena del hombre[630] es una prueba para los polemistas musulmanes de que esos textos cristianos no responden al carácter del mensaje divino.

En este sentido, el *Evangelio de Bernabé* se aproxima mucho más que los evangelios canónicos a la forma islámica de la enseñanza religiosa: su altísimo porcentaje de contenidos explícitamente doctrinales, junto con el relato narrativo de los hechos de la vida de Jesús hace que la forma y estilo del *Evangelio* sea más familiar para un lector islámico que no la lectura de los evangelios canónicos. Esta forma y esta estructura –a las que no es ajena la larga extensión de la obra– inducen a una proximidad respecto a un texto que, aun siendo reconocible por ojos cristianos, obtiene su verdadera luz a partir de una óptica islámica.

---

630 *Vid.* Y. Moubarac, *op. cit.*, pp. 25–53.

Es este múltiple entretejido sin duda uno de los mayores logros del texto del *Evangelio de Bernabé* en los niveles doctrinal y estilístico. El autor, que opera por aproximación del universo cristiano respecto al islámico, parte de la pérdida del *Inŷīl* revelado a Jesús, por lo que, para crear un texto evangélico aceptable a ojos islámicos habrá de explorar dentro del *corpus* literario–religioso del islam la forma adecuada de su expresión.

Así, el autor establece un prolongado intento por conciliar la categoría evangélica cristiana con su equivalente islámico más aproximado, los *hadices*[631]. El resultado de la propuesta es doble: por un lado, un texto que ya desde su misma factura y estructura proclama su inferioridad en su *status* teológico respecto al Corán; por otro, un evangelio "cristiano" que resulta aceptable desde la perspectiva del islam.

La estructura evangélica cristiana, el relato de la vida y las enseñanzas de Jesús de Nazaret, es el lógico entramado de base del texto de Bernabé. A esta estructura básica se añade, todavía en el nivel formal evangélico, una serie de modificaciones que tienen su repercusión en los niveles histórico y doctrinal, pero que no afectan a las estructura textual evangélica.

[631] *Vid. supra* pp. 450–453.

Pero complementando a este nivel anterior, EB comporta también una estructura estilística ajena en su mayor parte a la evangélica cristiana. El elevadísimo componente de discursos puestos en boca de Jesús, algunos de ellos de una longitud desmesurada, sobrepasa ampliamente el existente en los evangelios canónicos. Estas largas enseñanzas morales de Jesús, que ocupan un ancho espacio doctrinal, se aproximan de una manera determinante a la que se podría denominar categoría "evangélica" del islam: los *hadices*.

Estos discursos no aparecen en los evangelios canónicos cristianos, o bien, si aparecen, suelen estar modificados en el texto de Bernabé amplificativamente. Serían, siguiendo la lógica islámica del *taḥrīf*[632], *logia* de Jesús[633] que han sido

[632] *Vid. supra* pp. 444–447.

[633] La recopilación de *logia* de Jesús por parte de autores islámicos es una actividad constante desde tiempos tempranos del Islam. Si bien un número de estos *logia* pueden ser identificados como provenientes bien de los evangelios canónicos, bien de los apócrifos o bien de algún relato concreto sobre Jesús, el origen de varios de estos dichos permanece incierto. *Vid.* M. Asín Palacios, *Logia et agrapha Domini Iesu, apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata, P. O.*, XIII, 1919, pp. 333–431 (*fasciculus prior*); *P. O.*, XIX, 1926, pp. 529–624 (*fasciculus alter*); D. S. Margoliouth, "Christ in Islam. Sayings attributed to Christ by Mohammedan writers", *The Expository Times*, V, 2 (Nov. 1893), p. 59; V, 3 (Dec. 1893), p. 107; V, 4 (Jan. 1894), p. 177; V, 11 (Aug. 1894), pp. 503–504; V, 12 (Sept. 1894), p. 561; *Id.* "A saying attributed to Christ", *The Expository Times*, XVIII, 3 (Dec. 1906), p. 140; W. Lock, "Agrapha: sayings of our Lord not recorded in the Gospels", *The Expositor*, IX, 49–50 (1894), pp. 1–16, 97–109; R. Dunkerley, "The Muhammedan

eliminados de los evangelios que la Iglesia Cristiana tiene por verdaderos. Estos extensos *logia* están en ocasiones introducidos de una manera forzada, lo que puede dar idea del valor que para el autor tienen, por encima incluso del discurrir del texto. En su introducción suelen jugar un papel determinante los apóstoles y los discípulos de Jesús, a quienes, por otro lado, apenas se les asigna otro valor textual[634].

Estas intervenciones de Jesús tienen asegurada su validez desde el punto de vista islámico al ser transmitidas por un discípulo directo de Jesús a través del texto del *Evangelio de Bernabé*; y este texto, a su vez, recibe su propia garantía de transmisión a través de la apelación a Ireneo de Lyon (Erenio) y de la introducción de Fray Marino[635]. Pero aparte de estas garantías "externas", los discursos mismos se proveen de una continuidad propia con el sempiterno mensaje de Dios al

---

agrapha", *The Expository Times*, XXXIX, 4 (Jan. 1928), pp. 167–171; XXXIX, 5 (Feb. 1928), pp. 230–234; K. Grobel, "Agrapha", *Dictionary of the Bible*, New York, 1963, pp. 13–15.

634 Algo ya notado por J. Jomier: "Leurs interventions (de los discípulos)... servent seulement à introduire un nouveau développement dans le discours de Jésus à la manière de questions posées dans un dialogue". La única excepción que podría quizás hacerse sería la de Judas: "...les pensées sont un peu plus développées". J. Jomier, "L'Evangile...", p. 147.

635 Intervenciones que, a su vez, intentan prestar autoridad a la validez del *Evangelio de Bernabé* como texto evangélico desde el punto de vista de la tradición cristiana. *Vid. supra* pp. 210–223.

ir casi siempre mezclados con citas de los patriarcas bíblicos. Estas citas de David, Isaías, Jeremías, etc, son nombradas, explicadas y desarrolladas a lo largo de varias de estas intervenciones para dar la impresión de un mismo discurso que se renueva a través de los tiempos.

De esta manera, la intención del autor al procurar aproximar la estructura evangélica cristiana con su equivalente islámico más cercano, el *hadit*, se hace patente. Al desear presentar un evangelio cristiano de manera aceptable para los receptores islámicos, se opera en principio con un criterio formal de homogeneización de estructuras estilísticas.

Una vez conseguido este propósito inicial, se impone la cuestión fundamental del contenido del *Evangelio*. ¿Qué evangelio será aceptable a ojos del islam, que sostiene la falsificación del los textos evangélicos cristianos? El tratamiento de esta cuestión es delicado ya desde su planteamiento puesto que existen dos niveles que deben vislumbrarse a un tiempo: uno es el del *Inŷīl*/Evangelio revelado a Jesús, que se perdió definitivamente y que no puede ser de ninguna forma reconstruido. El segundo nivel es el de los evangelios cristianos, que formal y doctrinalmente son inaceptables como palabra divina para un musulmán.

La resolución de este intrincado problema es otro de los grandes méritos del *Evangelio de Bernabé* respecto a toda la inmensa tradición polémica islámica anticristiana que lo precede y lo sustenta. El autor, ante la perspectiva de intrincarse por unos evangelios que la polémica anticristiana ha trillado, desmenuzado y atacado, decide operar por adecuación. Así, su criterio será modificar y sustituir todo lo que en los evangelios cristianos resulta inaceptable para el islam y adecuar el texto evangélico conforme a una perspectiva islámica. Los nuevos contenidos introducidos, a la vez que intentan continuar lo mejor posible el dictado evangélico cristiano, aproximan el conjunto evangélico resultante a una exégesis islámica.

Para ello, ni siquiera se duda en atentar incluso contra la perspectiva histórica reconocida tanto por el islam como por el cristianismo. El caso más flagrante en este sentido lo constituye la eliminación en el *Evangelio de Bernabé* del personaje de Juan Bautista. Este personaje, recogido en el Corán con el nombre de Yaḥyà ibn Zakariyya[636] y largamente conocido en el islam, es el que asume en el cristianismo el papel de anunciador de la inmediata aparición del mesías: Jesús. Desde la perspectiva del *Evangelio de Bernabé*, que hace a Muhámmad el verdadero

[636] *Vid.* "Yaḥyà" en: H. A. R. Gibb – J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1953 (reimpr. 1974), p. 640. *Cfr.* Q III, 38–40; VI, 83; XIX, 1ss.

Mesías y sello de toda la cadena de los profetas enviados a los hombres por Dios[637], el personaje del Bautista resulta evidentemente "incómodo", por lo que su papel y sus palabras son asumidas y adecuadas por Jesús, que, así, se convierte en el precursor y profeta del Mesías verdadero. Lo importante en este caso y en los demás semejantes es la consecución de la enseñanza principal del *Evangelio* y a ella deben subordinarse todos los demás aspectos.

Se comprueba entonces que uno de los principales méritos del *Evangelio de Bernabé* es el haber sabido conjugar de una manera convincente, tanto en forma como en fondo, los distintos contenidos conceptuales y pragmáticos del término Evangelio desde las ópticas cristiana e islámica. El autor, incluso, no se ha conformado con presentar tales concepciones una al lado de la otra, sino que las ha dotado de una particular versatilidad al ir intremezclando sus distintos valores de aplicación para obtener un resultado determinado.

De esta manera, se observa que el mismo instrumento que sirve para dotar de un criterio de autoridad cristiana al *Evangelio* –el prólogo de Fray Marino–, esto es, para dotarlo de canonicidad, es utilizado también desde un punto de vista

[637] Para las consecuencias de esta sustitución *vid. infra* pp. 524–528.

islámico para dar una validez de transmisión a su contenido. El autor, consciente de su intento de equivalencia entre los evangelios cristianos y los hadices, dota a su texto de los dos principales elementos de los últimos: el texto (*matn*) queda autorizado en su validez por esta serie de autoridades (*isnād*) nominadas. Así, un texto perfectamente comprensible en su propósito desde la óptica cristiana cobra también sentido desde un criterio islámico[638].

Con idéntica fórmula asimiladora, EBS configura un texto evangélico que se expande por dos universos conceptuales distintos que ahora se presentan como complementarios: si los evangelios tenidos por canónicos por los cristianos son en realidad versiones particulares de la peripecia histórica de Jesús, aquí se ofrece otro evangelio canónico que recoge de forma más correcta la vida de Jesús. Este desplazamiento hacia la "corrección islámica" que soporta el *Evangelio de Bernabé*

---

[638] Aquí residiría en gran parte la respuesta a la objeción que presentaba J. Jomier ("L'Evangile...", pp. 194–195) en el sentido de que el *Evangelio de Bernabé* no tiene *isnād*. Como un texto que presuntamente ha estado escondido durante siglos en la Biblioteca Papal difícilmente puede tener un *isnād* digamos "externo" (esto es, autores musulmanes que lo hayan transmitido en una o más ocasiones), lo que hace el texto es dotarse de su propio *isnād* de forma interna. Y esta garantía de transmisión de la que se dota tiene la particularidad obligada de situarse en un contexto protoislámico que la autoriza. Esta circunstancia se concibe como absolutamente normal en un texto que recoge de forma veraz la vida de Jesús antes de la falsificación cristiana y del restablecimiento de la verdad por parte del Islam.

supone una invocación a ese *Inŷīl* que fue el verdadero mensaje de Dios predicado por Jesús.

El problema -y su solución- reside en la consciencia islámica de la pérdida definitiva de ese Evangelio/*Inŷīl*. Su pérdida supone el acercamiento hacia la forma islámica inmediatamente inferior al nuevo restablecimiento del mensaje divino, el Corán. La elección de esta forma islámica, los hadices, no es en absoluto gratuita sino que está basada fundamentalmente en dos concepciones básicas:

- La inimitabilidad del Corán. El Corán es el mensaje directo de Dios vertido al árabe por el dictado a Muhámmad por parte del ángel Gabriel. Es la Verdad Divina, eterna e inmutable y, por tanto, absolutamente inimitable.

- La concepción islámica sobre los evangelios canónicos, que sostiene que son anécdotas históricas sobre la vida de Jesús y sus personales enseñanzas religiosas, respetables en diverso grado, al igual que los

hadices de Muhámmad[639], pero en manera alguna comparables con el *Inŷīl*, de origen divino y perdido definitivamente.

La elección de los hadices como la forma islámica más aproximada a los Evangelios cristianos para que actúen en la forma estructuradora del *Evangelio de Bernabé* incide de manera determinante en su modelo redaccional. De su combinación asimiladora con la forma evangélica cristiana surge una estructura estilística peculiar para un evangelio. Esta estructura viene dada por un lado con la amortiguación o estancamiento del elemento narrativo del género evangélico (hechos relatados que son cronológicamente lineales) y por otro con el abundamiento y la insistencia en el elemento doctrinal (discursos didáctico–religiosos que son puestos en boca de Jesús).

Esta intervención de los modelos islámicos sobre la redacción de la estructura evangélica cristiana hace que el *Evangelio de Bernabé* acentúe su carácter docente como manifestación de su estilo eminentemente doctrinario, propio del modelo islámico utilizado. Con esta forma combinatoria, por otra parte, se reproduce

---

[639] Sobre los diversos grados de aceptabilidad de los hadices desde diversos puntos de vista, *vid.* "Ḥadīth", *E. I.*, *op. cit.*, pp. 26–28; I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952, caps. II y III.

un modelo que podría resultar "natural" para esta nueva manera estilística de enfocar el mensaje de Jesús. Este modelo al que también se asemeja el *Evangelio de Bernabé* es, evidentemente, el de las consultas del Talmud judío, en el que un discípulo pregunta al maestro, algún gran rabino, sobre diversas cuestiones y éste le contesta con largos discursos docentes.

De la misma forma, esta peculiar estructura coadyuva a lo que se podría denominar una cierta "pobreza" narrativa del *Evangelio de Bernabé*. La particularidad estilística del texto, combinación y asimilación de diversos modelos religiosos estrictos, hace que el *Evangelio* sea incapaz de crear grandes situaciones evangélicas nuevas. En lugar de generar y desarrollar su componente narrativo –sobre el que se opera normalmente por exclusión o modificación–, lo que se hace es desarrollar la doctrina "cristiana" en forma de apólogos o sermones. Su esencial y particular carácter doctrinario, entonces, viene establecido desde la personal interrelación asimiladora de las distintas ópticas establecidas desde el cristianismo y desde el islam sobre el Evangelio.

Al operar en este sentido adecuador, EB compone su mensaje de un grado de apologética desconocido en todos los textos islámicos anticristianos

anteriores. En lugar de hacer residir el núcleo de su discurso en la síntesis polémica –que apenas se ve atisbada como tal en algunos pasajes del texto–, el *Evangelio de Bernabé* hace de su componente analítico y apologético la columna vertebral de su discurso islámico a partir del cristianismo.

En este sentido, el *Evangelio* constituye uno de los textos más importantes y mejor elaborados de la controversia islamo–cristiana. Su ideación, su múltiple estructura estilística, su construcción mediante un criterio adecuativo y su alto componente apologético suponen un salto superador de unos textos polémicos que se habían ido fosilizando en estructura y contenido con el transcurrir del tiempo. Todos estos elementos hacen del *Evangelio de Bernabé* un texto original y de gran importancia, tanto desde la perspectiva del tiempo en el que fue compuesto como en el desarrollo de las relaciones entre el islam y el cristianismo.

CAPITULO VI

"LA CRISTOLOGIA CORANICA DEL *EVANGELIO DE BERNABÉ*"

La cristología coránica

Por "cristología coránica" puede entenderse el estudio y análisis de la figura de Jesús que aparece plasmada en el Corán y que, a su vez, ya había aparecido en los textos evangélicos cristianos. Es el estudio de sus cualidades, acciones y títulos, así como de la opinión que los hombres se han formado sobre él según el texto coránico.

En principio, cabe pensar que los contenidos referentes a Jesús que aparecen en el Corán tienen su base tanto en la figura cuya vida es relatada en los evangelios como en el conocimiento que Muhámmad podía tener del cristianismo antes y durante su período de revelación.

Sin embargo, se observa que la percepción que existe sobre Jesús en el texto revelado del islam varía sensiblemente con respecto a su intelección a partir del cristianismo; las características fudamentales de su figura, aun repitiendo ciertos elementos consustanciales al cristianismo, han sido modificadas en aras de una visión teológica muy determinada. Así, el Jesús que aparece con el nombre de ʿĪsà en el Corán basa su figura en el mensaje coránico en general y en la visión del profetismo islámico en particular[640]. Toda la línea de profetas que el Corán reconoce y que acaba en Jesús y Muhámmad, está contemplada en aras precisamente de la revelación de éste último, en aras de reconocer el mayor milagro que Dios ha efectuado: la revelación del Corán. Todos los hechos relacionados con la profecía están vistos con este prisma, de tal manera que el profeta sólo adquiere por sí mismo una importancia relativa por más que su vida esté rodeada de maravillosos acontecimientos y cualidades. Será su relación con ese "profetismo muhammádico" la que establecerá su verdadera valoración en el Corán.

Sin embargo, hay que tener en cuenta el hecho primordial de que el *Evangelio de Bernabé* se presenta como un texto nacido a partir de un testimonio de

[640] *Vid.* M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, pp. 341-343; M. de Epalza, *Jésus...*, pp. 138-142.

la revelación a Jesús y, por tanto, anterior al texto coránico. En este sentido, al mérito del autor corresponde el que la figura de Jesús sea presentada de una forma islámica pero anterior al texto revelado. El *Evangelio de Bernabé* en este sentido, intenta mantener en lo posible su estructura discursivo–argumental construida a partir de los evangelios canónicos, por lo que se camuflarán lo más posible dentro de una terminología cristiana general los títulos con que Jesús es adornado en el Corán. De la misma forma que no hay una sola cita explícita del Corán a lo largo del texto, los títulos de Jesús exclusivos del Corán han sido también difuminados, si bien no eliminados.

Es una cristología que, como conviene a los propósitos del autor, intenta parecer evangélica "cristiana" pero que es islámica, reducida y reinterpretada desde los postulados del *Evangelio de Bernabé* y que se conduce a través de dos polos esenciales e irrenunciables: Jesús es un hombre mortal y Jesús es un profeta. A partir de estas dos proposiciones en las que el autor es imposible que transija con fórmulas *ad hoc* se irán desgranando todas las demás cualidades propias del Jesús del islam.

La figura de Jesús, tal y como se presenta en el Corán, es la de un personaje al que se le otorga desde el punto de vista del islam una importancia especial dentro del contexto del devenir del mensaje de Dios entre la humanidad[641]. Numerosos versículos del texto coránico son consagrados –directa o indirectamente– a su persona, esencialmente como profeta elegido por Dios como receptáculo y transmisor de su Palabra.

Con todo, ha de tenerse en cuenta que la imagen de Jesús que aparece en el Corán ha sido considerablemente reducida en cuanto a sus elementos característicos con respecto al cristianismo, fuente original de donde el texto islámico revelado ha tomado su propia interpretación de Jesús. La figura central del

---

[641] Para una bibliografía fundamental sobre Jesús en el islam, *vid.* "ʿĪsā", *E. I.*², vol. IV (1978), pp. 85–90; D. Wismer, *The Islamic Jesus. An Annotated Bibliography of Sources in English and French*, New York, 1977; P. Schwarzenau, *Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems*, Stuttgart, 1982; S. Jargy, *Islam et chrétienté*, Genève, 1981; G. C. Anawati, "Gesù nell'Islam", *Tu solus altissimus. La figura di Gesù Cristo nel tempo*, Milan, 1976, pp. 52–62; H. Michaud, *op. cit.*; R. Arnaldez, *op. cit.*; M. Hayek, *op. cit.*; M. de Epalza, *Jésus otage*....

cristianismo ha sido, pues, recuperada de forma reductora en el islam[642], lo que hace que su cristología sea propia e independiente, con exclusión de que los análisis comparativistas o las aproximaciones con voluntad polémica establezcan sus relaciones con las creencias cristianas.

Ya se ha señalado que los versículos del Corán son poco pródigos en relatar vivamente acontecimientos, no es en sí un libro de "historia" o de "biografías", sino esencialmente de meditación religiosa. Esta característica general se agudiza especialmente cuando el libro aborda las figuras de los profetas que han precedido a Muhámmad: puesto que el Corán es una revelación divina colocada a partir de la historia vivida por Muhámmad, todas las narraciones y menciones que se hagan acerca de otros profetas serán en apoyo de la misión del profeta de islam, de las circunstancias anteriores a su propia revelación[643] y no por las características inherentes –propias y personales– a esos personajes; este campo será cubierto más

[642] De acuerdo con la fecunda fórmula, todavía por explotar en su totalidad, expresada por Míkel de Epalza: "Il y a –en substance– récupération et non refus, parce que l'islam intègre Jésus dans son système de croyances. Il y a réduction, parce que le Jésus du christianisme est singulièrement réduit quant à ses éléments caracteristiques, C'est pour cela que l'image islamique de Jésus peut être définie comme 'récupération réductrice' par rapport à l'image chrétienne, qui est certainement à l'origine de celle que se fait le Coran...", *Jésus otage...*, pp. 129–130.

[643] *Cfr.* H. Michaud, *op. cit.*, pp. 7–13.

adelante por los historiadores y tradicionistas musulmanes.

De esta forma, el análisis de la cristología coránica suele estar basado en los apelativos y títulos que el Corán otorga a Jesús más que en las acciones que se pueden inferir éste efectúa o padece. Ésta, por supuesto, no es una solución que cubra inicialmente todos los aspectos que el personaje de Jesús adopta en el libro revelado del islam, pero sí parece la forma más positiva, por neutra, de análisis de la visión que el Corán ofrece de Jesús.

En este sentido, el análisis que a continuación se ofrece sobre la cristología coránica en el *Evangelio de Bernabé* se atendrá a esta forma de acercamiento al Jesús del Corán, pero con una modificación de procedimiento: toda vez que el *Evangelio de Bernabé* se define a sí mismo como el testimonio veraz del profeta Jesús como antecesor y anunciador de Muhámmad, y, por ende, como texto anterior a la última revelación de Dios a los hombres por medio del profeta de los musulmanes, el camino que se recorrerá atenderá a esa dirección cronológica. Se examinarán los títulos otorgados al Jesús del EBS para comprobar en qué medida están –como toda la obra– presididos por la visión islámica dominante.

1. El nombre coránico de Jesús.

Una cuestión previa se impone a la hora de analizar la visión islámica de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*: el nombre coránico del profeta Jesús: ʿĪsà.

El origen cierto de esta forma islámica para nombrar a Jesús es todavía una incógnita[644], apuntándose por parte de los exégetas e historiadores tres teorías principales[645]: la primera sostiene que se trataría de un nombre tomado de los judíos, quienes pensaban que el alma de Esaú había transmutado en Jesús, y le aplicaron este nombre, que, deformado habría venido a parar en árabe a ʿĪsà. Sin embargo, esta denominación judía es eminentemente irónica, mientras que el nombre de ʿĪsà está rodeado del más absoluto de los respetos en el Corán y en el islam, por lo que sería extraño que se aceptara esta fórmula denominativa ignominiosa.

La segunda hipótesis hace provenir el nombre coránico de Jesús de

[644] *Vid.* M. Hayek, "L'origine des termes ʿĪsà–al–Masīḥ (Jésus–Christ) dans le Coran", *Orient Syrien*, 7 (1962), pp. 223–254, 365–382; G. C. Anawati, "ʿĪsà", *E. I.*[2], vol. IV (1978), pp. 85–90.

[645] *Cfr.* H. Michaud, *op. cit.*, pp. 15–16.

formas siríacas (jacobitas o nestorianas) que, evolucionadas, habrían finalizado por crear este nombre. Sin embargo, esta argumentación suele ser rechazada por ser de difícil aceptación desde el punto de vista filológico.

La tercera de las opiniones sobre la denominación coránica de Jesús parte de una intención críptica a la hora de componerlo. Toda vez que el nombre árabe para Jesús es Yasūᶜ, se comprueba que tiene las mismas consonantes que ᶜĪsà, pero en sentido inverso, por lo que esta interpretación se ha cuestionado una posible voluntad de encubrimiento a la hora de la elección de este nombre para el Jesús bíblico[646].

Pero, sea cual sea el origen del nombre, lo que no ofrece dudas es que es éste el nombre en árabe correspondiente en el Corán al Jesús que expandió el mensaje de Dios entre los judíos[647]. Lógicamente, si este nombre ha sido consagra–

---

[646] *Vid.* S. M. Zwemer, *The Moslem Christ. An Essay on the Life, Character and Teachings of Jesus Christ according to the Koran and Orthodox Tradition*, Edinburgh–London, 1912, pp. 33–34.

[647] Los moriscos, conocedores del cristianismo, del español y del islam se esfuerzan en diferenciar estos dos nombres como prueba de su diferente ubicación en dos religiones distintas: "...el ebanjelico Mesías Cristo, yamado por los moros Eza. Y Eza es su verdadero nombre"; *vid.* A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas*..., p. 334.

do desde el texto coránico, lo natural de un texto que pretende recoger la vida y el testimonio de ese profeta de Dios ante–islámico en el tiempo es que utilice el nombre por el que ese profeta ha sido conocido antes del Corán. Así, la utilización perenne del nombre de Jesús a lo largo del *Evangelio de Bernabé* no sólo responde a esa autoexigencia de "historicidad" que se plantea el texto, sino que puede entrar perfectamente dentro de la ortodoxia islámica.

2. Jesús, hijo de María.

Jesús es veintitrés veces nominado en el Corán como "hijo de María" (*ʿĪsà ibn Maryam*), rechazando frontalmente de esta manera uno de los dogmas del cristianismo: la encarnación de Dios en Jesús, idea especialmente execrable para el islam, detentador de la unidad de Dios, de su trascendencia inaccesible y de su inmutabilidad[648].

Jesús es para el Corán un hombre mortal, nacido de una mujer mortal,

[648] *Cfr*. D. Masson, *Monothéisme coranique et...*, pp. 305–307.

aunque este hecho incuestionable haya de ser rodeado de unas circunstancias extraordinarias que atañen a sus circunstancias familiares. Así, María, la madre de Jesús, es una mujer admirable, de pureza y fe extraordinarias, que ha consagrado su vida a la adoración divina[649]. María es elegida por Dios para albergar en su seno a un profeta elegido, tal como le anuncia el ángel, sin que medie en la concepción ninguna acción humana, sino tan sólo la voluntad de Dios:

> "Dijo él [el ángel]: 'Yo sólo soy el enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro'.
> Dijo ella: '¿Cómo puedo tener un muchacho si no me ha tocado mortal, ni soy una ramera?'.
> 'Así será', dijo. 'Tu Señor dice: 'Es cosa fácil para Mí. Para hacer de él signo para la gente y muestra de Nuestra misericordia'. Es cosa decidida'".
>
> (Q XIX, 19-21)

> "Es impropio de Alá adoptar un hijo. ¡Gloria a Él! Cuando decide algo, le dice tan sólo: '¡Sé! y es".
>
> (Q XIX, 35)

---

[649] *Vid.* Q III, 30-38. Sobra las alabanzas a María en la literatura aljamiado-morisca *vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 244-258.

Jesús es, entonces, un "signo" (*'āyat*) maravilloso[650], el fruto de la acción del Espíritu de Dios en el vientre virginal de María, rasgo maravilloso de la madre de Jesús que será constantemente defendido en el Corán y en el islam frente a las posiciones judías[651]. La aparición de tal hecho en el *Evangelio de Bernabé*, por supuesto, no comporta ninguna sorpresa toda vez que los evangelios canónicos cristianos también comportan la aseveración de la virginidad *ante partum* de María. No existe problema alguno de envergadura para el autor de EBS en aceptar el relato de la concepción virginal de María.

La afirmación de esa mortalidad de Jesús a través de su manifestación filial respecto a María encuentra, en su sentido amplio, múltiple eco en el *Evangelio de Bernabé* al contestar siempre Jesús a la pretensión de ser él el mesías esperado. Jesús es un hombre mortal, sujeto a los límites humanos y sólo diferenciado de los demás en la valoración que Dios ha querido darle en su carácter de elegido[652]. Pero

---

650 *Vid.* Q XXI, 91; XXIII, 52; H. Michaud, *op. cit.*, pp. 29-30.

651 *Vid.* pp. 256-261, 266-267.

652 "Mais si aucun homme, donc aucun prophète, ne jouit d'aucunne sorte de supériorité de nature, Dieu peut, par son libre choix, distinguer qui Il veut et lui donner un rang qui le met au-dessus des autres. C'est ce qu'on appelle en arabe le *tafdīl*, qu'on pourrait traduire par "valorisation" (...). Mais selon la conception coranique, cette valeur n'est pas une qualité propre à l'individu, fondée dans la nature ou l'essence de l'être qui la manifeste; elle est le fait du pur vouloir divin et ne

en un pasaje del capítulo 94 de EBS llega incluso a deslizarse de forma indirecta esta fórmula consagrada en el islam:

> "Yo confiesso delante del cielo y hago testigos a todos los que viven sobre la tierra que soy ageno de quanto han dicho de mí los hombres de que soy más que hombre, porque soy nacido de muger, y estoy puesto al juizio de Dios, y que vine aquí como los demás hombres, sugeto a las comunes miserias".

La encarnación, entonces, queda rechazada de forma rotunda en boca del Jesús del *Evangelio de Bernabé*, que no cesa de proclamar a lo largo de todo el texto su mortalidad. El que los cristianos tras su muerte hayan expandido la falsedad de que él es hijo de Dios, es un extravío del que Jesús no es responsable, como señala el Corán:

> "Acordaos de cuando Dios dijo: 'Jesús, hijo de María, ¿has dicho acaso a los hombres: <<Tomadme, junto a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios>>?'. Respondió: '¡Loor a Ti! No me incumbe decir lo que no es verdad; si lo hubiese dicho, lo sabrías;

---

repose en rien sur une particularité qui appartendrait en propre à celui qui est l'objet de cette distinction", R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 12.

Tú sabes lo que hay en mi alma, pero yo no sé lo que hay en tu alma. Tú, Tú conoces perfectamente lo oculto'".

(Q V, 116)

En este sentido de la pregunta coránica es en el que se articula la continuada respuesta de Jesús en el *Evangelio de Bernabé*: él no es Dios ni hijo de Dios, sino solamente un profeta humano. La idea cristiana de la encarnación, pues, es la que queda más frontalmente rechazada –de acuerdo con la visión islámica– a lo largo del *Evangelio* con el propósito de rechazar la infamia y no ofender a Dios.

4. ¿Jesús, mesías?.

Junto con la prolongada negación de ser más que un hombre, Jesús también establece con frecuencia una proposición que resulta de importancia fundamental en el significado del *Evangelio de Bernabé*. Él no es el mesías, sino que quien responde a este título es el futuro mensajero de Dios, Muhámmad, el profeta del islam.

Esta negación de ser el mesías puesta en la propia boca de Jesús ha sido el punto que más ha sorprendido a los islamólogos que se han acercado a *Bernabé*[653]. ¿Cómo es posible –se preguntan– que un evangelio islamizante, que propugna el islam y a su futuro mensajero como el establecimiento definitivo de la revelación de Dios, niegue a Jesús el título que el Corán le otorga?

El Corán aplica a Jesús en once ocasiones el término procedente del arameo mesías (en árabe *masīḥ*)[654] en todos los momentos de su vida y no a partir de un momento determinado (el de la confesión mesiánica de sus discípulos) como en los evangelios canónicos cristianos; sin embargo, el sentido en que tal término le es aplicado tiene una significación que se aparta de la que es común para el cristianismo como concepto salvífico para la humanidad[655].

En principio, puede pensarse que el Corán otorga ese título a Jesús dentro de una actitud coránica general en favor de Jesús y María contra la actitud

---

[653] *Vid.* J. Jomier, "L'Évangile...", pp. 198–199; *Id.*, "Une énigme persistante...", p. 276; W. F. Campbell, *The Gospel...*, pp. 27–30.

[654] Q III, 40; IV, 156, 169, 170; V, 19 (dos veces), 76 (dos veces), 79; IX, 30, 31.

[655] *Vid.* O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel–Paris, 1958, pp. 97–117

judía de rechazarle tal título[656]. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que su contenido salvífico sea el mismo que en el cristianismo, pues sería algo absolutamente inconcebible en el Corán. Antes al contrario, su detentador es, sí, un profeta enviado por Dios, pero ante todo una persona humana:

> "¡Gente del Libro! No exageréis en vuestra religión ni digáis sobre Dios más que la verdad. Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su Verbo, que echó a Marías y un espíritu procedente de él (...)".
>
> (Q IV, 169)

> "Son infieles quienes dicen: 'Dios es el Mesías, hijo de María', pues el Mesías dijo: 'Hijos de Israel: Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor'. Ciertamente, a quien asocia a Dios, Dios le prohibirá entrar en el Paraíso; su asilo será el fuego, pues los injustos no tienen defensores".
>
> (Q V, 76)

> "El Mesías, hijo de María, no es más que un Enviado; antes que él han vivido enviados; su madre era verídica, ambos comían alimentos".
>
> (Q V, 79)

---

[656] *Vid.* M. de Epalza, *Jésus otage...*, p. 201.

El Mesías Jesús no es, pues, sino un enviado más de la serie profética que acaba en Muhámmad. A pesar de la imprecisión que se observa en la sura V, 76[657], allí se encuentra la negación explícita de la doctrina mesiánica cristiana. Jesús, el Mesías, no se diferencia cualitativamente en nada de los profetas enviados por Dios a la humanidad antes que él. Como se observa, entonces, el título mesías (*al-masīḥ*) en el Corán no comporta ninguna prerrogativa especial para Jesús que le eleve por encima de los demás profetas, sino que, tal y como se presenta en el texto coránico, es poco más que otro nombre propio aplicado al profeta de Dios ʿĪsà/Jesús[658].

---

[657] *Vid.* D. Masson, *Monothéisme coranique et...*, p. 207: "Les Chrétiens ne disent pas que Dieu EST le Messie: ces deux mots ne sont pas interchangeables, car le Messie est la personne du Verbe en tant qu'envoyé par le Père. Le Messie est Dieu, mais la Divinité en tant que telle, transcende l'humanité considerée en la nature humaine de Jésus".

[658] Los comentaristas musulmanes, por supuesto, notan este vacío concreto de significado de la palabra *masīḥ* aplicada a Jesús respecto a su utilización en el cristianismo y desde el principio han buscado una explicación lógica a su utilización, relacionándola con la raíz árabe *m s ḥ* "frotar", "ungir"; Jesús/Mesías sería entonces "el Ungido" por Dios desde su nacimiento con distintas bendiciones o "el que unge" a los enfermos para sanarlos y a los ciegos para devolverles la vista. *Vid.* S. M. Zwemer, *op. cit.*, p. 36; M. Hayek, *op. cit.*, p. 136; J. Abd-el-Jalil, *op. cit.*, p. 59; H. Michaud, *op. cit.*, pp. 48-49. En el manuscrito morisco 9655 de la biblioteca Nacional de Madrid puede leerse: "Y açercáronse a Jesús y pasó sus manos por las feridas y sanaron por liçençia de Allah y su poderío; pues por aquello fue llamado Jesús Almaçih, porque toda cosa que maçhaba [frotaba] con sus manos sanaba con liçençia de Allah", *vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, p. 236; F. M. Pareja, "Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María", *Estudios Eclesiásticos*, 34 (1960), pp. 859-871 (texto en p. 871); A. Verpertino Rodríguez, *Leyendas...*, p. 325; M. de Epalza, "Le milieu hispano-moresque...", *op. cit.*, p. 183.

Pero no es éste sentido reducido de la palabra mesías el que se encuentra utilizado en el *Evangelio de Bernabé.* Al contrario, se observa que la noción fundamental utilizada en los manuscritos español e italiano se atiene a la noción judía y cristiana (ésta en sentido restringido) de mesías como el profetizado en el Antiguo Testamento, que da final y plenitud a la revelación y que será conocido por sus milagros y sus profecías.

En este sentido, la lógica argumental islámica del *Evangelio de Bernabé* resulta perfecta y dinámica al atribuir ese título a Muhámmad, final y culminación de la revelación de Dios a los hombres. Quien establece esta identificación es conocedor tanto del significado salvífico de la noción de mesías como del carácter definitivo de la revelación coránica al profeta del islam, por lo que desplaza este título, despojado de sus características de participación en la Persona Divina, de Jesús a Muhámmad. Y ello se hace a través de las afirmaciones del propio Jesús y del ingenioso recurso de eliminar la figura evangélica del anuciador de éste: Juan Bautista[659]. Este recurso, verdadero toque maestro del argumento, es el que, al fin, puede articular la dinamicidad del texto.

---

[659] *Cfr*. J. Jomier, "L'Évangile...", p. 199.

Más que desde la islamología, este recurso original del *Evangelio de Bernabé* ha de ser entendido desde la teología católica y, sobre todo, desde el contexto narrativo particularísimo de EB, que niega la idea de la encarnación y la redención y, por tanto, el mesianismo de Jesús como Verbo hecho hombre. En este sentido, entonces, el "mesianismo" de Muhámmad nace desde la primera de las religiones reveladas: el judaísmo. Y como quiera que, según el Corán, la revelación de Dios ha sido la misma a través de los tiempos, los afirmado en el *Evangelio de Bernabé* no es ajeno al islam, sino que, al contrario, está inmerso en su ortodoxia.

Lo que se hace en el *Evangelio* al afirmar de forma rotunda que Jesús no es el mesías es simplemente aplicar la idea coránica de la humanidad de Jesús a través de la palabra cristiana *italiana* y *española* mesías, y aquí reside el gran mérito del texto al poder modelar esa fórmula para expresar tal idea. Hay que tener presente, por un lado, que el *masīḥ* del Corán no está revestido de las características de salvación que sí tiene la palabra mesías en castellano, y, por otro, que el texto revelado del islam sólo cobra su plena significación y validez en árabe, por lo que afirmar que Jesús no es el Mesías esperado puede resultar, quizá, un tanto forzado, pero en absoluto fuera de la ortodoxia y la exégesis coránica, como sí lo estaría, por ejemplo, en el caso de que sostuviera la afirmación de que Jesús no es el *masīḥ* o

que ʿĪsà no es el *masīḥ*.

Se trata de un problema en el que entran a colación cuestiones teológicas (cristianas e islámicas), de polémica religiosa y filológicas. Al autor del EB hay que atribuir el logro de haber podido salvarlo para poder dotar de claridad "cristiana" e "islámica" su mensaje fundamentalmente islámico[660]: la pretensión de los cristianos de que Jesús es el mesías, el que cierra y llena de plenitud la revelación, es absolutamente falsa, puesto que ese papel dentro de la religión (única y eterna) lo cumple Muhámmad.

A Jesús, por el contrario, le corresponde según el *Evangelio de Bernabé* el papel de Nuncio del mesías por haber nacido de la rama de Ismael y venir al mundo a proclamar que el final de la revelación está próximo. Esta otra cara del argumento es también plenamente islámica: Jesús es concebido es el islam como el

---

660 Ésta es la cuestión que han intuido los traductores modernos al árabe del *Evangelio de Bernabé* en italiano, quienes, cada vez que Jesús afirma no ser el mesías, no colocan la palabra árabe *masīḥ*, sino el término de nueva creación *masīya* haciendo una trasliteración desde el italiano. El hacer una traducción literal (por ejemplo "*Qāla ʿĪsà: 'anā lā al-masīḥ*" "Dijo Jesús: Yo no soy el mesías") entraría en contradicción con el texto coránico, situándose entonces dentro de la heterodoxia más flagrante. Esto es por lo que deben utilizar la palabra de nueva creación, para efectuar una traducción ortodoxa y fiel desde el punto de vista islamológico. *Vid.* J. Jomier, "L'Évangile...", p. 198; W. F. Campbell, *op. cit.*, pp. 29–30.

profeta predecesor de Muhámmad, y los musulmanes piensan que anunció repetidamente en su Evangelio la próxima venida del profeta del islam, pero que los cristianos han alterado conscientemente estos textos parea adecuarlos a sus propósitos.

El desarrollo de la polémica islámica se refiere a varios versículos coránicos en los cuales Muhámmad ha sido anunciado por boca de varios profetas anteriores a él, pero se centra especialmente en el texto de Q LXI, 6:

> "Recuerda cuando Jesús, hijo de María, dijo: '¡Hijos de Israel! Yo soy el enviado que Dios os ha mandado para confirmar el Pentateuco, que me precedió, y albriciar un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será Ahmad'. Cuando Jesús les trajo pruebas manifiestas, exclamaron: 'Esto es magia evidente'".

Este texto es frecuentemente puesto en relación por parte de los musulmanes con los versículos del Evangelio de Juan[661] en los que Jesús habla a sus discípulos de la venida del Paráclito:

---

[661] También suelen ser traídos a colación en la polémica anticristiana a este respecto Gén 16, 6–12; Dt 18, 18; 33, 2–3; Sal 22 (21), 8, 10, 11, 15–17; Ha 3, 3; Mi 4, 1–5; Is 42, 1, 4, 6, 9.

"...y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre".

(Jn 16, 7)

"Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, al Abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviará".

(Jn 16, 7)[662]

El argumento del Paráclito es uno de los más conocidos dentro de la polémica islámica anticristiana[663]. Los cristianos identificaron siempre a este Abogado/Paráclito con el Espíritu Santo que había bajado a los apóstoles el día de Pentecostés. Sería, entonces, la manifestación de la tercera Persona de la Trinidad la que aparecería según los versículos de Juan[664].

---

662 Jn 14, 16: "Et ego rogabo Patrem, et alium **paraclitum** dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum".

Jn 16, 7: "Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, **Paraclitus** non veniet ad vos; si autem abiero, mittam aum ad vos".

663 *Vid.* M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, pp. 34-36.

664 El tema del Paráclito estaba muy inmerso dentro del ámbito judeo-cristiano como resultas de una mezcla de creencias mesiánicas judías filtradas a través de la revelación de Jesús; sin embargo, desde tiempos tempranos comenzaron a aparecer en ese ámbito pretendidos profetas que se atribuían ese título de Paráclito; *vid.* F. Mussner, "Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition", *Biblische Zeitschrift*, V (1961), pp. 56-70 y, especialmente, O. Betz, *Der Paraklet.*

Los musulmanes, aunque tardaron un tiempo en relacionar la profecía de Juan con el versículo coránico[665], comenzarán en el siglo VIII a utilizar el texto evangélico como prueba del anuncio de la venida de Muhámmad en boca de Jesús[666].

Su posición es que, por un lado, el nombre de Aḥmad se refiere indudablemente a Muhámmad[667], puesto que éste posee las mismas consonantes que aquél; por otro, si se acude a la palabra griega *peryclytos* "el alabado", como origen del término Paráclito (en lugar de la correcta *paracletos*), puede comprobarse que su significado es el mismo que la palabra que aparece en el Corán: Aḥmad "el

---

Fürsprecher im häretischen Spatjudentum, im Johannes Evangelium und neu gnostischen Schriften, Leyden, 1963.

[665] M. de Epalza, *La Tuḥfa...*, p. 35.

[666] *Cfr*. P. Smith, "Did Jesus foretell Ahmad? Origin of the so-called Prophecy of Jesus concerning the coming of Muhammad", *The Muslim World*, 12 (1922), pp. 71-74; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, *op. cit*., pp. 341-342.

[667] *Cfr*. Q VII, 156; W. Montomery Watt, "His name is Ahmad", *The Muslim World*, 43 (1953), pp. 110-117; H. Michaud, *op. cit*., pp. 34-37; resumen de las principales posturas interpretativas en R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, pp. 83-100.

alabado"[668].

Así, pues, para los musulmanes es claro que Jesús anunció a Muhámmad en el Evangelio al igual que Abraham y Moisés lo habían hecho en sus textos revelados[669]. Es algo que se encuentra en el Corán y que es el mismo profeta quien lo sentencia a través de numerosos y elogiosos hadices en los que señala que Jesús era su profeta más próximo[670].

Se trata entonces de un doble argumento islámico, teológico y polémico, que se encuentra desarrollado dentro del corpus islámico: Jesús por una parte no es el *mesías* (en sentido cristiano) sino *al-masīḥ*; por otra parte, Jesús, como los otros grandes profetas de la religión revelada, ha anunciado la venida del

---

[668] Ciertos polemistas intentaron también la explicación filológica a través de formas siríacas: *vid.* E. F. F. Bischop-A. Guthrie, "The Paraclete Almunhamanna and Ahmad", *The Muslim World*, 41 (1951), pp. 251-256.

[669] *Vid.* J. Robson, "Does the Bible speak of Muhammad?", *The Muslim World*, 25 (1935), pp. 17-20; Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958, p. 144; R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 149.

[670] *Vid.* Bujarī, *op. cit.*, vol. II, pp. 513-521, así como el desarrollo que del argumento hace ʿAbdallāh at-Tarŷumān (s. XIV) en M. de Epalza, *La Tuhfa*..., pp. 470-497.

sello de la profecía[671], del último de los profetas que consagrará la Ley de Dios, Muhámmad: en este sentido concretísimo, el verdadero "mesías" de la religión verdadera[672].

Ese argumento bifronte, que se encuentra tal cual expresado en el *Evangelio de Bernabé*, es el que, articulado de forma muy original a través de la eliminación de Juan Bautista, mueve todo el texto y lo dota de sentido islámico.

Pero hay que insistir en el hecho de que para poder articularlo de tal forma el autor ha debido ser plenamente consciente de los diferentes sentidos de las palabras *mesías* y *masīḥ*, del desarrollo del argumento del Paráclito en la polémica islámica y de la inmutabilidad del texto coránico en árabe.

---

671 *Vid.* Q XLVIII, 39; LIII, 40. *Cfr.* I Co 9, 2.

672 Es este sentido muy concreto el que utiliza el manuscrito italiano del *Evangelio de Bernabé* en sus notas en árabe al margen cuando traduce la palabra italiana *messia* por *rasūl* "mensajero", entendido ésta como el apelativo más común de Muhammad en el Islam. La crítica que señala Jomier al respecto ("Le manuscrit italien a essayé de faire passer cette énormité [que Jesús no es el mesías] en glossant en note le mot de Messie par messager, *rasūl*. Mais cela n'a rien à voir avec le sens réel du mot", "L'Évangile...", *op. cit.*, p. 198) no se ajusta a la realidad porque "le sens réel du mot" jamás es usado a lo largo del *Evangelio de Bernabé*; lo que en realidad se hace en esas notas es buscar el equivalente teológico islámico más aproximado (en este caso, exacto) del concepto de mesías utilizado en el texto; *cfr.* W. F. Campbell, *op. cit.*, p. 93.

Esta posición mental, conocedora de varios puntos de vista de diferentes religiones, es la que soportan parte de los autores moriscos al abordar el tema de Jesús: como buenos conocedores del español y de los desarrollos doctrinales cristiano e islámico, saben en primer lugar el funcionamiento de la palabra mesías en el Corán y lo intentan aplicar a la lengua castellana en la que escriben sus obras, creando la fórmula "el evangélico Mesías Cristo"[673]. Conocen, en segundo lugar, la posición del islam respecto a la profecía de Jesús referente a la venida del Paráclito (=Muhámmad): "Dios hiço al çaidna [nuestro señor] ʿĪsà profeta y mensajero suyo y lo ynbió con el ynchil, que diçen el ebanjelio anunçiando en él la benida del paráclito ques nuestro santísimo profeta Muhammad"[674].

Es decir, que la posición de estos moriscos polemistas está perfectamente en consonancia con la que sus antecesores árabes y musulmanes habían establecido a través de siglos de discusión con los cristianos: los argumentos que

[673] *Vid.* por ejemplo, L. Cardaillac, *op. cit.*, p. 238.

[674] Ms. 9654 de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 3 v. *Vid.* el texto polémico contenido en el manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid: "Fue el Paráclito esperado, y quien fue anunciado por el çaid ʿEça de su benida, y el Paráclito se entiende el profeta descubridor de las cosas ocultas, y es el que anunciaron por Espíritu Santo verdadero, no la ficción y mentira de los cristianos, que le atribuyeron a que era una paloma; ésta pues les engañó, con que ygnoraron el berdadero, ques nuestro santo Profeta Muhammad".

aportan son conocidos y establecidos desde hace tiempo. Sin embargo, hay un pasaje de un texto de un morisco toledano exiliado en Túnez que parece unir de la misma manera que en el *Evangelio de Bernabé* los dos argumentos polémicos y señalar también de forma inusitada que la atribución de ser Jesús el mesías es una invención cristianas:

"An fundado [los cristianos] soberbias erejías,
contra buestra deydad ydolatraron,
y con el Parácleto, a quien messías
llaman, su trinidad falsa fundaron,
y con las ynfinitas yronías
al Parácleto de verdad negaron,
y con una quimera o testimonio
una abussión adoran al demonio"[675].

"Otrossí que el messías prometido
en la Ley, que se entiende ser profeta
santo, perfecto en todo y escoxido,
la criatura más justa y perfecta
de quantas se an criado y an benido,
a quien toda esta máquina respeta,

---

[675] Ibrahim Taybili, *Contradictión ...*, *op. cit.*, f. 17 v.; *vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, p. 156.

[es] Muhámad, el Raçul espeçialado
en todos los Raçules que an llegado"[676]

Estos textos de Taybili, a la vez que mostramos cómo también se articula la negación de ser Jesús el mesías junto con la profecía de Muhámmad, nos da, de nuevo, la clave precisa de lectura de la negación del *Evangelio de Bernabé* de ser Jesús el mesías[677]. El término que Jesús se niega a aplicar en sí mismo en EBS se encuentra apartado del significado salvífico que le dan los cristianos y se halla tomado en el sentido de término y establecimiento de la Ley de Dios. El *Evangelio de Bernabé* recupera, reduciéndolos, parte de los contenidos significativos del término cristiano mesías y los hace homogéneos al del Paráclito esperado y, por tanto,al del mensajero de Dios (*rasūl Allāh*) del islam: Muhámmad.

En un nivel teológico, es de la mutua interacción de los distintos significados entre esos tres términos fundamentales (mesías/*masīḥ*, paráclito/*Aḥmad*. Espíritu Santo/Mensajero-*Rasūl*) de religinoes diferentes lo que proporciona al autor

[676] *Ibid.*, p. 203.

[677] Vid. M. de Epalza, "Le milieu hispano-moresque...", *op. cit.*, p. 183.

del *Evangelio de Bernabé* el material necesario para negar en la boca de Jesús y dentro de la ortodoxia islámica que él sea el mesías y profetizar que éste será Muhámmad.

En un nivel estructural y discursivo, es la eliminación de la figura de Juan Bautista la que le permite articular ese material de una forma novedosa. Al desaparecer el personaje anunciador del mesías cristiano, su papel queda asumido por Jesús, que, así, puede anunciar al "mesías/paráclito/mensajero" del islam y dar pleno cumplimiento al mensaje de Dios expresado a través del libro revelado.

5. Jesús es un servidor de Dios.

Jesús, a lo largo del *Evangelio de Bernabé* manifiesta en sus obras y en sus discursos doctrinales que él no hace sino lo que Dios ordena a través de su Ley escrita: servirle y adorarle. En este sentido, Jesús es, pues, un fiel servidor de

Dios[678], como explícitamente señala el texto cuando, en el momento de la transfiguración relatada en los evangelios canónicos, el autor introduce una oportuna modificación en las palabras de Dios: "He aquí a mi siervo, el qual me ha agradado" (EBS, capítulo 42)[679].

Este título otorgado de tal manera a Jesús (*ʿabd Allāh*) es profundamente coránico. Así, es calificado por Dios

> "Jesús es un servidor al que hemos favorecido y hemos puesto por ejemplo a los Hijos de Israel".
>
> (Q XLIII, 59)

o por sí mismo

> "Pero éste [Jesús] respondió: "Yo soy siervo de Dios. Él me ha dado el Libro y me ha hecho Profeta".
>
> (Q XIX, 31)

---

678 En un sentido aproximado al de Jesús en los Evangelios; *cfr*. O. Cullmann, *Christologie...*, *op. cit.*, 48–73. *Vid.* Q IV, 170.

679 *Cfr.* Mt 17, 5 (Mc, 9, 7; Lc 9, 35), donde se afirma la relación filial divina Padre–Hijo ("He aquí mi Hijo amado...").

como siervo de Dios sujeto a la voluntad del Ser Supremo cuyo Espíritu, insuflado en el vientre de María, le ha permitido nacer. Jesús no tiene participación alguna de la naturaleza divina, sino que es un hombre favorecido por Dios, a quien adora y sirve, como da prueba el milagro de que la primera frase que pronuncia en la misma cuna (Q XIX, 31) es para declarar su condición de servidor[680].

El que Jesús haga insistencia en esta idea a lo largo del *Evangelio de Bernabé* no tiene en sí demasiado de particular ni para el cristianismo ni para el islam. Pero hay siempre que notar la diferencia del significado extendido del término entre ambas religiones: mientras que para el cristianismo la servidumbre de Jesús para con Dios está indisolublemente unida con su participación en la naturaleza del Padre (partiría, entonces, de su propia naturaleza intrínseca), para el islam esta servidumbre es un mandato divino y una realidad de la religión, de la Palabra de Dios, común a todos los creyentes y, por tanto, fuera de la naturaleza de Jesús. Dios, que lo ha creado todo, exige servidumbre a sus criaturas fieles desde el nacimiento y esta proposición –de gran incidencia en el *Evangelio de Bernabé*– es la que cabe aplicar a Jesús como hombre mortal.

---

680 *Vid.* M. Hayek, *op. cit.*, p. 84.

De esta manera Jesús, en el tiempo de su predicación del Evangelio, es un perfecto servidor de Dios, un auténtico ejemplo de hombre sumiso a Dios; esto es, en árabe, un auténtico musulmán[681].

6. Jesús, profeta enviado por Dios.

Ya se ha comprobado que Jesús confiesa en el *Evangelio de Bernabé* ser una criatura humana y rechaza taxativamente ser el mesías. ¿Quién confiesa ser entonces el Jesús de EBS? El texto no deja lugar a ninguna duda, Jesús es un profeta enviado por Dios al pueblo de Israel[682], siguiendo la fórmula que, a través de diversos títulos, apuntala el Corán para Jesús dentro de su propia visión del profetismo.

El título de mensajero o enviado (*rasūl*) de Dios es dado directamente

---

[681] *Vid.* H. Michaud, *op. cit.*, pp. 41–43.

[682] *Vid.* en el *Evangelio de Bernabé* capítulos 1, 11, 15, 17 *et passim.*

en tres ocasiones en el Corán a Jesús[683]; éste ha sido enviado al mundo por Dios con una misión muy determinada: encaminar al pueblo de Israel dentro de la verdad de la Ley de Dios,

> "Y he sido enviado a los Hijos de Israel diciendo: 'He venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro Señor...,".
>
> (Q III, 46)

> "Yo soy embiado a la casa de israel propheta en salud...".
>
> (EBS capítulo 82)[684]

Jesús ha sido enviado al pueblo de Israel de acuerdo con la concepción islámica de que cada profeta ha sido enviado a revelar su mensaje a un pueblo

---

683 *Vid.* Q IV, 156, 169; LXI, 6. *Cfr.* Q III, 43; V, 111.

684 *Vid.* ya en el capítulo 1 la transformación del texto evangélico en las palabras del ángel: "No temas, María, porque eres agradable delante del Señor, el qual te ha elegido por madre de un Profeta, que mandará al pueblo de Israel y le encaminará en su ley y verdad de corazón".

determinado[685]; el pueblo de Israel se ha desencaminado de la vía recta porque ha contaminado las Escrituras que le habían sido reveladas[686], por lo que se hace necesario que una nueva revelación en forma de libro –el Evangelio/*Inŷīl*– baje a los hombres y que la vida de Jesús sirva de ejemplo a los hijos de Israel[687].

Dentro de la línea de profetismo establecida por el Corán, única a la que referirse cuando se aborda al Jesús islámico por establecer la razón de ser de los profetas venidos al mundo, Jesús es un enviado (*rasūl*) profético (*nabī*), que trae una Escritura celeste (*inŷīl*) en la que se establece el mensaje divino (*islām*). Como tal profeta enviado, Jesús se coloca a la altura de los demás profetas venidos al mundo.

Como ellos, Jesús ha realizado milagros que EBS y el texto coránico recogen[688], aunque no por esto haya de ser tenido por más que un hombre, como

---

685 *Cfr.* Q III, 43, 45; IV, 156; V, 110; LXI, 6. De esta manera, el Corán ha sido revelado en árabe (Q LXII, 5; XXIX, 50; XLIII, 2; XLIV, 58; XX, 112; XII, 2; XLI, 44; XIX, 97) aunque pronto un *hadiz* hará decir a Mahoma: "He sido enviado a toda la Humanidad"; *vid.* M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, pp. 266–267.

686 *Vid.* pp. 482–484.

687 *Vid.* Q XLIII, 59.

688 *Vid.* Q III, 43: "Y he sido enviado a los Hijos de Israel diciendo: 'He venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro Señor: Para vosotros yo crearé, de arcilla, algo semejante en la forma a los pájaros; insuflaré en ella y se

explicita Jesús al Pontífice en el capítulo 94 del *Evangelio de Bernabé*[689]. Lo que hacen estos profetas por medio de estos milagros es manifestar nuevamente que son enviados de Dios, puesto que todas sus acciones –y Jesús lo deja suficientemente claro en EBS– son realizadas por permiso de Dios, mediante la aquiescencia divina[690]. Es ante su ruego al Altísimo cuando la Voluntad Divina accede a

---

transformará en pájaros, con el permiso de Dios; curaré al ciego de nacimiento y al leproso, resucitaré a los muertos, con el permiso de Dios. Os anunciaré lo que coméis y lo que atesoráis en vuestras casas. Realmente, en esto hay una aleya para vosotros si sois creyentes". *Cfr.* Q V, 110.

[689] Esa misma relación de milagros hechos por los profetas del Antiguo Testamento como prueba de la no divinidad de Jesús que aparece en EBS puede ser hallada en los manuscritos moriscos de polémica anticristiana; *vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 268–272.

[690] No existe problema alguno desde el punto de vista islamológico en que el *Evangelio de Bernabé* recoja los milagros efectuados por Jesús en la ortodoxia cristiana e incluso los amplifique cualitativa y cuantitativamente; toda vez que, como profeta elegido, se le reconoce la capacidad de intercesión milagrosa ante Dios, la nómina de prodigios puede ir desarrollándose en número mientras no impliquen, por supuesto, una creencia en la hipóstasis divina (por lo que EB suele modificar en este sentido las frases previas a los milagros en boca de Jesús y se ha eliminado completamente el núcleo fundamental de la resurrección). Por otro lado, existen milagros en el Corán que no han sido recogidos por *Bernabé*: fundamentalmente, el hablar desde la cuna, el dar vida a pájaros de arcilla modelados por el mismo y, sobre todo, el hacer bajar del cielo una mesa servida. Quizá dentro del propósito general del autor de intentar mantener mientras pudiera la estructura discursiva evangélica no resultara apropiado el incluir estos milagros exclusivamente coránicos y se prefiriera, sin embargo, hacer hincapé en los hechos prodigiosos de la vida de Jesús compartidos por los textos cristianos e islámicos. Sobre los milagros de Jesús en el Corán *vid.* H. Michaud, *op. cit.*, pp. 30–31; M. de Epalza, *Jésus otage...*, pp. 215–216.

manifestar el milagro, que no depende, entonces, de la voluntad del profeta[691].

Jesús tendrá, pues, poder sobre toda enfermedad[692], sufrirá al propagar su mensaje como lo han hecho todos los profetas[693] y será un profeta verídico[694], declarador de la verdad (*qawl al-ḥaqq* en el Corán), especialmente por una razón esencial: todas sus palabras salen de ese Evangelio que Dios ha hecho descender en su corazón, del núcleo mismo de la Revelación Divina:

> "Acuérdate de cuando te enseñé el Libro, la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio...".
>
> (Q V, 110)

> "Cuando Jesús vino con las pruebas, dijo: 'He venido a vosotros con la sabiduría para explicaros aquello en lo que discrepáis. ¡Temed a

[691] *Vid.* D. Masson, *op. cit.*, pp. 217-218; M. Hayek, *op. cit.*, p. 96; H. Michaud, *op. cit.*, pp. 31-32. *Cfr.* Jn 5, 19: "Respondió, pues, Jesús, diciéndoles: En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que Éste hace, lo hace igualmente el Hijo".

[692] *Vid.* capítulos 11, 47, 52, 100 del *Evangelio de Bernabé*.

[693] *Vid.* Q II, 81.

[694] *Evangelio de Bernabé*, capítulo 15. *Vid.* Q XIX, 35.

Dios! ¡Obedecedme!'".

(Q XLIII, 63)

Como se observa, la múltiple presencia del Jesús profeta se identifica de forma paralela en el *Evangelio de Bernabé* y en el Corán; Jesús ha sido uno de esos hombres que han sido bendecidos por Dios para predicar su mensaje de verdad. Dentro de la profetología islámica, el Jesús profeta y hombre tiene como misión determinante –como en EBS– el anunciar la venida del último profeta de Dios (el *rasūl Allāh* por antonomasia, Muhámmad; dentro de su propia condición de elegido y próximo a Dios[695], su tarea principal será establecer entre los hombres la Palabra de Dios revelada a él mediante la predicación y el ejemplo hasta que Dios le eleve del mundo.

De esta manera, Jesús queda emplazado en el *Evangelio de Bernabé* en sus términos correspondientes que los cristianos habían trastocado. Jesús, hombre mortal y profeta del Evangelio y de Muhámmad, queda asimilado al punto de vista coránico hasta adecuar su mensaje "cristiano" al mensaje islámico, quedando entonces éste restituido. Lo que queda indemne, según el autor del *Evangelio*, es la verdadera

[695] En el texto coránico *min al-muqarribīn* "de los que están cerca de Dios", *vid.* Q III, 45.

noción de Jesús asegurada por la inefabilidad del Corán; lo que queda eliminado es el cúmulo de falsedades que sobre Jesús y su doctrina se han fabricado desde el tiempo de su predicación hasta el tiempo de la revelación de Muhámmad.

CAPITULO VII

"EL MEDIO IDONEO PARA LA APARICION DEL *EVANGELIO DE BERNABÉ*"

7. 1. Atribuciones de autoría hechas a partir de EBV.

Desde el mismo descubrimiento del manuscrito italiano del *Evangelio de Bernabé* se ha intentado indagar acerca del posible origen primero de texto tan problemático. Ya Cramer en 1708 en su dedicatoria al príncipe Eugenio de Saboya escrita en el mismo manuscrito[696] se preguntaba de forma ingenua si no sería una copia del libro que poseía el monje nestoriano Sergio que, según la leyenda, había instruido a Muhámmad en los caminos de la religión[697].

[696] *Vid.* p. 55.

[697] El personaje del anacoreta Sergio resulta indisoluble de Muhámmad en la expansión occidental de la leyenda del profeta del islam; para gran parte de los autores medievales, el monje instruiría al entonces joven árabe en una religión errada como venganza contra su jerarquía que le había apartado de unos puestos de privilegio; *vid.* B. Ziolecki, "La légende de Mahomet au Moyen Age", *En terre d'Islam*, 23 (1943), pp. 123–144; A. D'Ancona, "La leggenda di Maometto in Occidente", en: *Id.*, *Studi di Critica e Storia Letteraria*, Bologna, 1912[2], pp. 167–306; M. Gaudefroy–Demombynes, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 59–60.

Con la primera edición impresa de EBV, la de Lonsdale y Laura Ragg en 1907, se pasó a un estudio riguroso y científico del texto de *Bernabé* ateniéndose a criterios filológicos, paleográficos, históricos y teológicos. Según ellos, el *Evangelio de Bernabé* era un falso construido en la Edad Media con fines polémicos para burla de la religión cristiana posiblemente por algún clérigo convertido al islam o simplemente deseoso de vengarse contra alguna jerarquía eclesiástica[698]

A partir de esta publicación londinense, el *Evangelio de Bernabé* permaneció prácticamente olvidado en Europa durante muchos años; sin embargo, su traducción al árabe hizo que el libro causase honda impresión en los círculos intelectuales árabe–islámicos, parte de los cuales reconocían en el texto un evangelio de acuerdo con las enseñanzas islámicas, acusando a los eruditos europeos de querer ocultar la importancia teológica del *Evangelio de Bernabé*.

Esta situación hizo que varios islamólogos europeos, involucrados en las relaciones islamo–cristianas, volvieran a estudiar el texto, que había permanecido semiabandonado a la atención crítica desde 1907.

---

[698] L. & L. Ragg, *op. cit.*, pp. xxxv–xxxvi.

Así, J. Jomier, en su largo estudio de 1961 apenas se aparta de las conclusiones de los Ragg, recusando la validez teológica del texto y atribuyendo el *Evangelio de Bernabé* a la pluma de un falsario que viviría entre el siglo XIV y XVI, un ex–clérigo occidental, probablemente italiano, que, bien ha querido atacar o vengarse de los medios religiosos cristianos, bien ha querido justificar su conversión al islam[699].

Por su parte, J. Slomp se inclina en un principio por atribuir su autoría a un judío, huido de España o de Italia, que quisiera vengarse de las tribulaciones a las que la inquisición pudo someterle[700]. Más tarde, a partir del descubrimiento de la copia española en Australia y, sobre todo, de la publicación de los trabajos de Míkel de Epalza, se decantará por una autoría hispanomusulmana.

La edición crítica del manuscrito y su traducción al francés (con estudio crítico) por parte de L. Cirillo y M. Frémaux aportará en 1977 una visión distinta del *Evangelio de Bernabé*. Para Cirillo, a partir de una hipótesis previa de

---

[699] J. Jomier, "L'Évangile...", pp. 225–226. Siguiendo la hipótesis de los Ragg y Jomier, D. Sox realiza una investigación –infructuosa– por los medios religiosos medievales italianos durante esos siglos (*The Gospel...*, pp. 50–75).

[700] *Vid.* J. Slomp, "Pseudo–Barnabas...", pp. 120–121.

trabajo, existen diferentes niveles en el texto italiano que permiten identificar varias redacciones sucesivas o varias obras distintas que habrían conformado el texto actual. Estos niveles irían desde un primitivo fondo judeo–cristiano[701], pasando por una compilación medieval hasta su redacción última en manos de un escritor de confesión islámica, que sería el que le daría su forma definitiva[702].

Cinco años después de la aparición del libro de Cirillo y Frémaux, Míkel de Epalza ofrece de forma desarrollada una atribución completamente distinta para la autoría del *Evangelio de Bernabé*. A partir del estudio del texto y de su comparación con la situación socio–religiosa y cultural en España y en el exilio de los últimos descendientes de los musulmanes de Al–Andalus, los mudéjares y los moriscos, llega a la conclusión de que el morisco fue en el siglo XVI el medio más probable de creación y de difusión del *Evangelio de Bernabé*[703], puesto que es el único contexto que parece responder de forma adecuada a todos los variados interrogantes que plantea el texto, en especial teniendo en cuenta la reciente aparición a la luz del manuscrito español de Sydney.

---

[701] *Cfr.* también en este sentido M. Philonenko, "Une tradition...", pp. 191–195; J. P. Magnin, "En marge de...", pp. 56–60; Shlomo Pines, *op. cit.*, pp. 70–73.

[702] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, pp. 175–183.

[703] M. de Epalza, "Le milieu hispano–moresque...", pp. 159–183.

7. 2. Un contexto idóneo: el morisco.

Por morisco se entiende[704], en términos de historiador, a los hispano–musulmanes que fueron obligados a convertirse al cristianismo en los reinos de la Península Ibérica a principios del siglo XVI, pudiéndoseles distinguir así de los mudéjares, o hispanomusulmanes que, en virtud de ciertos pactos, podían conservar y practicar libremente su religión islámica[705].

---

[704] *Vid.*, para una bibliografía fundamental de los moriscos, J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1985³; A. Domínguez Ortiz – B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1978; H. Lapeyre, *Géographie de l'Espagne Morisque*, Paris, 1959, trad. esp. Valencia, 1986; J. Reglá, *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, 1971²; M. A. de Bunes, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historia de un grupo marginado*, Madrid, 1983; M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992; P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915; L. Cardaillac (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990; M. García Arenal, *Los Moriscos*; L. Cardaillac, *op. cit.*; M. de Epalza – R. Petit, *Etudes sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Madrid–Tunis, 1973.

[705] El estudio de los moriscos ha conocido en la segunda parte de este siglo un importantísimo auge, de manera que su bibliografía es extensísima; el trabajo de M. Ravillard, *Bibliographie commentée des Morisques. Documents imprimés de leur origine à 1978* (Argel, 1979) recoge 1.059 títulos, cifras que en la actualidad se habrá triplicado. *Vid.* recopilaciones de bibliografía, de índole general o especializado, en M. García Arenal, *op. cit.*, pp. 297–318; M. de Epalza – R. Petit, *op. cit.*, pp. 5–15; M. de Epalza – M. Benali – A. El Gafsi – N. Hlioui, "Recherches sur les Moriscos–

En sentido estricto, pues, el término abarcaría un período de apenas un siglo hasta los decretos reales de expulsión de España de 1609–1614. Sin embargo, por extensión, se denomina también como moriscos a toda la población que sufrió esa expulsión y que se estableció fuera de España, generalmente en países islámicos donde podían practicar libremente su fe.

Del mismo modo, se habla por extensión de una literatura aljamiado–morisca para definir a los textos producidos por esta comunidad y que, escritos en lengua romance, utilizan grafías árabes para expresarla, aun cuando gran parte de esos textos han sido creados en época mudéjar y otra parte de los mismos son escritos –ya con grafía latina o directamente en árabe– en el exilio extra–peninsular[706].

Andalous au Maghreb (Bilan et perspectives)", *Revue d'Histoire Maghrebine*, 13–14 (1979), pp. 21–26; M. de Epalza – M. J. Paternina – A. Couto, *Moros y moriscos en el Levante penindular (Sharq Al–Andalus). Introducción bibliográfica*, Alicante, 1984; P. Fernández, "Moriscos. Repertorio Bibliográfico", *Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja"* , 19 (1989), 79 pp., así como los tres números aparecidos del Boletín bibliográfico *Aljamía*, de la Universidad de Oviedo.

[706] *Vid.* E. Lévi–Provençal – L. P. Harvey, "Aljamía", *E. I.*^{2}, vol. I (1978), pp. 416–417; J. Ribera – M. Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912; E. Saavedra, "Indice General de la Literatura Aljamiada", *Memorias de la Real Academia Española*, VI (1889), pp. 140–328; A. Galmés de Fuentes, "Interés en el orden lingüístico de la literatura aljamiado–morisca", *Actes du Xe Congrès de Lingüistique et de Philologie Romanes*, Paris, 1965, vol. II, pp. 527–546; *Id.*, "El interés literario de los escritos aljamiado–moriscos", en: *Id.*, *Actas...*, pp. 189–210; *Id.*, "Lengua y estilo en la literatura aljamiado–morisca",

La pertenencia de los moriscos a dos religiones y a dos culturas, la árabe–islámica que les provee su fe y la cristiana–occidental en la que están inmersos, hace de ellos un grupo particular y ambivalente de múltiples índices sociales y culturales.

7. 2. 1. Una élite entre los moriscos.

Dentro de la comunidad mudéjar y morisca, como dentro de cualquier otro grupo social, existió una serie de hombres que, merced a una educación más esmerada, se elevó por encima del nivel cultural de sus comunidades de origen[707];

Nueva Revista de Filología Hispánica, XXX (1981), pp. 420–440; *Id.*, "La literatura española aljamiado–morisca", en W. Mettmann (dir.), *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIVᵉ et XVᵉ siècles*, *Grundiss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg, 1985, vol IX (I–II), pp. 103–112; L. P. Harvey, *The Literary Culture of the Moriscos (1492–1609): a study based on the extant mss. in Arabic and Aljamía*, Oxford, 1958; *Id.*, *The Moriscos and Don Quixote*, London, 1974; R. Kontzi, *Aljamiadotexte. Ausgabe mit einer Einleitung zur Sprache und Glossar*, Wiesbaden, 1973, 2 vols; *Id.*, "La literatura aljamiada: la literatura de los últims muslimes de España", *Awrāq*, I (1978), pp. 46–54.

[707] Paradójicamente, no existen apenas estudios particulares centrados en el nivel cultural general de las comunidades moriscas; influidos en este campo como en otros todavía por la historiografía de siglos pasados (*vid.* F. Márquez Villanueva, "El problema historiográfico de los moriscos", *Bulletin Hispanique*, 86 [1984], pp. 61–135; reimpr. en *Id.*, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991, pp.

se trata de personajes que conocen con cierta profundidad las culturas islámica y cristiana y que plasman en sus obras sus diferentes vivencias y conocimientos.

Es preciso señalar, en principio, que el motivo fundamental que animó a estos autores a embarcarse en empeños de escritura fue el de rescatar a la comunidad hispanomusulmana del peligroso declive que estaba experimentando en el adecuado conocimiento de su fe islámica; este declive, motivado por la pérdida casi total de la lengua árabe entre mudéjares y moriscos y por la cada vez más acuciante falta de autoridades religiosas islámicas, hizo que estos personajes decidieran poner sus medios para intentar remediar la situación.

De esta manera, han llegado hasta nosotros obras como la del importante muftí de Segovia Içe de Gebir[708], que decide redactar en la segunda

---

98–195), los autores suelen inferir de unas condiciones de vida y unos oficios determinados unas características que tienden a apartar de los moriscos cualquier índice cultural ajeno al mantenimiento esclerotizado de unos pocos esquemas islámicos; valga, como excepción, el preciso estudio que S. de Tapia dedica al tema en su libro *La comunidad morisca de Avila*, Salamanca, 1990, pp. 331–344.

[708] *Vid.* G. Wiegers, "Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI: el manuscrito 5252 de la B. N. de Madrid", en: A. Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492–1609)*, Zaghouan, 1989, pp.

mitad del siglo XV un compendio de la religión musulmana[709] para ayudar a sus contemporáneos musulmanes a comprender en castellano el *corpus* de la ley islámica. Su prestigio entre sus correligionarios, que se vio aumentado por su labor de traducción del Corán junto al más tarde cardenal Juan de Segovia[710], fue decisivo a la hora de que se pudiera desarrollar *in extenso* una literatura islámica en lengua romance.

Del mismo modo, las obras del autodenominado Mancebo de Arévalo[711] nos ofrecen una muestra importante de la situación espiritual de los

181–188; *Id.*, "ᶜĪsà b. Ŷābir and the origins of Aljamiado Literature", *Al–Qantara*, XI, 1 (1990), pp. 155–191; *Id. Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and succesors*, Leiden, 1991; M. de Epalza, "El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses", en: L. F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 5–26.

709 *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462*, conservada en cinco manuscritos; fue editado por Gayangos en: *Memorial Histórico Español*, V (1853), 247–510.

710 *Vid.* E. Lator, "Giovanni de Segovia e la prima versione bilingue del Corano", *La Civilità Cattolica*, LCVI, 1 (1945), pp. 36–44; D. Cabanelas, "Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe", *Al–Andalus*, XIV, 1 (1949), pp. 149–173; *Id.*, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952.

711 *Vid.* L. P. Harvey, "Castilian 'mancebo' as a calque of arabic ᶜabd, or how el mancebo de Arévalo got his name", *Modern Philology*, LXV (1967), pp. 130–132; *Id.* "El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos", en: A. Galmés de Fuentes (ed.), *Actas del Congreso...*, pp. 20–41; L. López–Baralt, "Estudios sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado–morisca del siglo XVI. La Mora de

hispanomusulmanes de la primera mitad del siglo XVI al lado de pasajes doctrinales y devotos que animan a la decaída comunidad islámica a mantenerse firmes en su fe y a solucionar posibles cuestiones de doctrina islámica que pudieran existir.

A caballo entre la estancia peninsular y el exilio se mueve la vida del poeta morisco Mohámad Rabadán[712], quien en su obra versifica una auténtica historia de la humanidad en el sentido islámico del concepto, es decir, desde la creación del mundo por parte de Dios, pasando por el testimonio divino de los principales profetas hasta la culminación de la revelación de Dios a los hombres con la venida de Muhámmad. Así mismo, Rabadán poetizará la ascendecia familiar del

Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI (1981), pp. 17–51; M. T. Narváez, "Preceptos de la vida cotidiana: ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la *Tafçira* del Mancebo de Arévalo", *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo–Madrid, 1985, vol. II, pp. 621–630.

712 *Vid.* H. E. J. Stanley, "The Poetry of Muhammad Rabadán", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, III (1868), pp. 81–104, 379–413; IV (1870), pp. 140–177; V (1871), pp. 119–140, 303–337; VI (1873), pp. 165–212; A. Vespertino Rodríguez, "El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España", en: A. Temimi (ed.), *Métiers, vie religieuse et problematiques d'histoire morisque*, Zaghouan, 1990, pp. 279–292; F. Guillén Robles, *Leyendas moriscas*, Madrid, 1886, vol. II, pp. 27–93. *Vid.* ahora nueva edición de sus poemas en J. A. Lasarte, *Poemas de Mohamad Rabadàn. Canto de las lunas – Día del Juicio – Discurso de la Luz – Los nombres de Dios*, Zaragoza, 1991.

profeta del islam mostrando, frente a los agravios de judíos y cristianos, cómo es de destacada la línea genealógica de Muhámmad.

La obra de Rabadán, aparte de sus cualidades estilísticas, con algún pasaje de verdadero logro, es importante porque nos muestra en una fecha bastante tardía cómo el conocimiento de la doctrina e historia islámica permanecía desarrollado en las mentes de ciertos personajes que poseían una cierta cultura tanto hispánica como islámica y eran capaces de plasmarla por escrito. En este sentido, conviene recordar algunos pasajes del *Evangelio de Bernabé* que encuentran un paralelo tanto contextual como puntual en la obra de Rabadán[713].

Una vez consumada la expulsión ya fuera de España emergerán una serie de figuras que, en la misma línea de Rabadán, utilizarán sus conocimientos literarios adquiridos en la Península para escribir una serie de tratados en las que se recusan los principios religiosos cristianos y en las que desarrollan y glosan los artículos de la fe del islam. En este caso, la razón fudamental es eminentemente práctica: la inmensa mayoría de los moriscos que consiguieron establecerse de forma definitiva en el exilio no conocían la lengua árabe, sino que se expresaban

[713] *Vid.* notas 393 y 396.

mayoritariamente en castellano. Autores como Ibrahim de Bolfad, Juan Alonso o Ybrahim Taybili, conscientes de la anómala situación y una vez informados de la licitud de expresar su creencia islámica en una lengua no–árabe, compondrán estas obras para re–adoctrinar plenamente a sus correligionarios[714].

En sus escritos los autores muestran claramente no sólo un dominio del corpus de la doctrina islámica y un pleno conocimiento de la realidad cristiana, sino que también se observa un esfuerzo consciente de adecuación del mensaje religioso. Estos escritores saben escoger cuáles son los argumentos principales y de mejor resultado polémico y doctrinal y son capaces de componerlos en castellano para unas mejores comprensión y efectividad de sus obras. No es una simple asunción de un credo religioso lo que plasman en sus obras, sino un mensaje religioso intervenido y modelado de forma adecuada.

---

[714] *Vid.* L. P. Harvey, "Textes de littérature religieuse des Moriscos tunisiens", en: M. de Epalza – R. Petit, *op. cit.*, pp. 199–204; J. Penella, *Los moriscos españoles emigrados al norte de Africa después de la expulsión*, Barcelona, 1970, 3 vols.; *Id.* "Littérature morisque en espagnol à Tunis", en: M. de Epalza – R. Petit, *op. cit.*, pp. 187–198; M. de Epalza, "Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos", *Destierros Aragonenes. I. Judíos y Moriscos*, Zaragoza, 1988, pp. 217–228; *Id.* "El escritor...", pp. 5–26; *Id.* "La vie intellectuelle en espagnol des morisques au Maghreb (XVII[e] siècle)", *Revue d'Histoire Maghrebine*, 59–60 (1990), pp. 73–78.

7. 2. 2. La literatura piadosa aljamiado-morisca.

Pero no sólo unos pocos autores conocidos serán los que trasvasen la fe islámica en lengua romance en sus obras. La literatura aljamiado-morisca, desde el descubrimiento de los manuscritos el siglo pasado en Almonacid de la Sierra[715], provee de una considerable serie de textos en los que, al costado de temas diversos, se hace especial y lógica insistencia en el desarrollo piadoso de los temas islámicos.

Lógicamente, la plasmación del texto coránico será uno de los principales objetos de esta literatura. Pueden ser encontradas diversas muestras de transcripciones aljamiadas del texto sagrado del islam con extensiones muy variables, con o sin glosa, de los versículos coránicos que ofrecen una detallada muestra de cuáles eran los pasajes religiosos de mayor difusión entre mudéjares y moriscos[716].

---

[715] *Vid.* F. Codera, "Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V (1884), pp. 269–276.

[716] Añadir a la bibliografía anteriormente J. Vernet, "Apostillas a las traducciones moriscas de El Corán", *Studi in onore de F. Gabrieli*, Roma, 1984, vol. II, pp. 843–846; J. Vernet – C. López Lillo, "Un manuscrito aljamiado-morisco del Corán", *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, XXXV (1974), pp. 185–255; C. López-Morillas, "Etimologías escogidas del Corán aljamiado (ms. 4938 de la Biblioteca Nacional)", en: A. Galmés de Fuentes (dir.), *Actas...*, pp. 365–372;

Del mismo modo, serán compuestos y copiados escritos en los que se glosan los principales artículos del islam, con las obligaciones del creyente y el mejor modo de llevarlas a cabo; son obras de construcción muy precisa y que se articulan en torno a una ortodoxia en las prácticas de los ritos externos de la fe.

También dentro de este epíteto de literatura piadosa entrarían aquellas narraciones aljamiado–moriscas en las que se glosan las hazañas guerreras de los primeros tiempos del islam, con personajes mitificados que expanden por todo el mundo la nueva y pujante religión con vocación de triunfo[717].

Otro aspecto en el que estas obras gustan de entrar será el de la narración de las vidas de los principales personajes bíblicos, en las que se explica, siempre desde el punto de vista islámico, cómo estas figuras primordiales tanto del judaísmo como del cristianismo eran modelos de vida ejemplar y devota a Dios, llegándose a la conclusión de que su norma de vida era la de unos perfectos

---

[717] *Vid.* A. Galmés de Fuentes, *El Libro de las Batallas. Narraciones épico–caballerescas*, Madrid, 1975, 2 vols; A. Montaner, *El Recontamiento de Al–Miqdād y Al–Maŷāsa*, Zaragoza, 1988.

musulmanes *avant la lettre*. Dentro de esta serie de figuras, se hará especial hincapié en la correcta visión del profeta ʿIsà/Jesús como profeta elegido por Dios y último predecesor de de Muhámmad en la proclamación del mensaje de Dios[718].

Se comprueba entonces cómo una línea de literatura religiosa, centrada en el islam, pero atenta también a sus relaciones con el cristianismo, se encuentra presente en los escritos de mudéjares y moriscos. Se trata de un campo conocido y abundado que los moriscos conocen y practican. En este sentido, la figura de Jesús tamizada por la óptica islámica es familiar a los hispanomusulmanes desde mucho tiempo atrás. A través de lo que han aprendido desde su propio campo religioso, conocen que el Jesús que es predicado por las autoridades eclesiásticas cristianas no

[718] *Vid.*, aparte de la bibliografía citada en el capítulo, F. Guillén Robles, *Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno, sacadas de los manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de don P. de Gayangos*, Zaragoza, 1888; R. Menéndez Pidal, *Poema de Yuçuf: materiales para su estudio*, Granada, 1952; U. Klenk, *La leyenda de Yusuf, ein Aljamiadotext*, Tübingen, 1972; M. T. Narváez, "El mancebo de Arévalo frente a Jesús y María: tradición y novedad", en: A. Temimi (ed.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Tunis, 1986, pp. 109-115; B. Busell Thompson, "La poesía aljamiada y el Mester de Clerecía: el Poema de José (Yuçuf) y el poema en alabanza de Mahoma", *Congreso Internacional sobre Literatura Hispánica en la Epoca de los Reyes Católicos*, Barcelona, 1989, pp. 164-170; F. Corriente, *Relatos píos y profanos del ms. aljamiado de Urrea de Jalón*, Zaragoza, 1990; M. J. Hermosilla, "Una versión aljamiada sobre Job", *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*, 8 (1991), pp. 211-214.

es el mismo que el islam les enseña.

7. 2. 3. La intervención sobre el pensamiento.

Ya se ha señalado que la comunidad mudéjar y morisca era perfectamente consciente de la situación socio–religiosa de declive que estaba sufriendo desde tiempo atrás y que tal situación era reflejada en los escritos aljamiado–moriscos junto con escritos normativos para intentar mantener a toda costa las estructuras de su fe islámica.

Dentro de ese mismo último propósito se insertan una serie de escritos de mudéjares y moriscos que, en el afán de mantener vivo un principio de solidaridad y esperanza islámicas, se trasladan a un pasado mítico desde el que pueden operar con una garantizada "visión de futuro" para explicar ciertos estados actuales en primer lugar y, en segundo, para proveer de una suficiente carga de esperanza a los atribulados moriscos del siglo XVI.



7. 2. 3. 1. *Los jofores.*

Dentro de la producción literaria de la comunidad mudéjar y morisca se distingue perfectamente un género determinado de literatura que responde a los requerimientos concretos de un profetismo esperanzador[719] del que los moriscos estaban necesitados: se trata del género de los *jofores.* Estos escritos, generalmente de poca extensión, ponen en boca de grandes personajes del pasado islámico o cristiano profecías en torno al futuro de los musulmanes de la Península Ibérica. Las obras tratan de presentar un futuro esperanzador con el que consolar a la oprimida minoría morisca a partir de dos polos fundamentales, si bien de difícil disociación: el político–militar y el religioso.

El primero de esos polos está basado fundamentalmente en la posible ayuda que el cada vez más pujante imperio turco–otomano había de prestar a los moriscos en su lucha contra los cristianos, en especial a partir de la guerra de las Alpujarras (1568–1570), cuya consecuencia fue la dispersión de los moriscos

[719] *Vid.* J. N. Lincoln, "Aljamiado Prophecies", *Publications of the Modern Language Association*, 52 (1937), pp. 631–644; L. Cardaillac, "Le prophetisme, signe de l'identité morisque", en: A. Temimi (ed.), *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Tunis, 1984, pp. 138–146.

granadinos por Castilla y toda Andalucía.

Según estas profecías, muy extendidas entre los moriscos, el Turco, como primer representante del mundo islámico, estaba siempre a punto de iniciar un triunfal proceso conquistador hacia occidente que acabaría definitivamente con la civilización cristiana[720].

No parece necesario realizar demasiado hincapié en el papel que el imperio turco jugaba en el imaginario de cristianos y de moriscos en el siglo XVI[721]. Mientras que para unos representaban el enemigo más poderoso y temible, para los otros constituían la última esperanza de victoria amparados y confiados en

---

[720] *Vid.* el manuscrito aljamiado misceláneo J 4 de la Escuela de Estudios Arabes (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid (*cfr.* J. Ribera – M. Asín, *op. cit.*, pp. 13–16), que contiene una historia del imperio y de los reyes turcos y una *Alguaçía del gran Turco llamado Mohamed el Otsman* (ff. 147v – 156 v.) en el que éste promete a su hijo la conquista para el islam de todo el orbe cristiano hasta llegar a "todas las Españas".

[721] *Vid.* A. Mas, *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Paris, 1967, 2 vols.; M. A. de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989, pp. 69–90, 303–315; M. Sánchez Alvarez, "Algunos aspectos sobre los turcos en la literatura aljamiado–morisca", en A. Galmés de Fuentes (dir.), *Actas...*, pp. 295–312; J. Deny, "Les pseudo–prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle", *Revue des Études Islamiques*, X (1936), pp. 201–220.

su identidad religiosa[722]. A esta esperanza se aferrarán fuertemente los hispanomusulmanes a la hora de difundir supuestos planes y conjuras de los turcos para invadir España y liberarlos del yugo cristiano.

Luis del Mármol Carvajal expone en su obra sobre los moriscos de Granada tres de estos "pronósticos"[723]. Para estos escritos, la intervención del imperio turco no ofrecía dudas en cuanto a su potencia y en cuanto al siguiente poseedor de las tierras conquistadas:

> "...y vendrá el enemigo de los crueles de las tierras del Haraje, que son en el levante en los reinos del Yámen, y conquistará la tierra de Ceuta, Alcázar y Tánger, y la tierra de los negros, y con grandes ejércitos de turcos bajará al poniente, y conquistará a sus moradores

[722] La primera invocación de ayuda al Turco documentada parece ser una casida granadina de principios del siglo XVI: *vid.* J. T. Monroe, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 281-303.

[723] Luis del Mármol Carvajal, *Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Málaga, 1600; reed. en la "Biblioteca de Autores Españoles", vol. 24, tomo I de *Historiadores de Sucesos Particulares*, Madrid, 1946, pp. 123-365 (las profecías en pp. 169-174). Los escritos, según explica Mármol, estaban dos en poder del tribunal de la inquisición granadina, mientras que el tercero fue hallado en una cueva de la Alpujarra tras la guerra con los moriscos. Escritos en árabe, los tres fueron traducidos al castellano por el licenciado morisco Alonso del Castillo (p. 169).

(...) y la generación de los que adoran a un solo Dios poseerá á Gibraltar, que fue dellos origen y entrada, y á ellos ha de volver".

"...y entonces vendrá la creciente de los turcos sobre los cristianos y sobre toda ciudad, lugar y fortaleza; y habrá acerca desto tres levantamientos (...). Y será tan grande este rompimiento que harán los turcos sobre los cristianos, que entrarán y conquistarán todos sus reinos y ciudades (...) y no quedará más memoria dellos ni se oirán sino sus llantos."[724]

La posible intervención turca, entonces, se constituye en un elemento fudamental dentro de la mitología esperanzada de los moriscos. Es un elemento que juega en el nivel sicológico un papel importante como imperio islámico triunfante y como libertador de los musulmanes de España en el siglo XVI. Estas esperanzas, que apenas tenían un correlato en la realidad más pragmática de la política del sultán otomano[725], animaban a los moriscos a proseguir con su resistencia –armada o

---

[724] *Ibid.*, p. 170.

[725] *Vid.* el quizá exagerado cuadro que pinta F. Braudel (*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, 1954, vol. II, pp. 321–326) describiendo una serie de connivencias secretas entre turcos y moriscos, a pesar de no dejar de reconocer que en la práctica la ayuda turca fue ridícula; *cfr.* F. Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Madrid, 1857; reed. Madrid, 1987, pp. 278–279; J. Reglá, "La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II", en: *Id.*, *Estudios sobre...*, pp. ; A. C. Hess, "The Moriscos. An Ottoman

pacífica– y su lucha[726], y atemorizaban a buena parte de la población cristiana, incluidas algunas altas instancias religiosas[727], que los creían a pie juntillas[728].

Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIV (1968–1969), pp. 1–25; F. Márquez Villanueva, "El problema...", pp. 144–165.

[726] También poseían los moriscos, ante la cada vez más rotunda realidad de la falta de ayuda por parte de los turcos, otra serie de profecías que, ya totalmente alejadas de cualquier referencia a un país "amigo" se refugiaban en un futuro absolutamente mítico en la espera mesiánica de un libertador fabuloso, como el moro Alfatimí y su caballo verde (P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero deste nombre*, Huesca, 1612, ff. 11r., 51 r.) o un muchacho desproporcionado que había de nacer en Valencia y que conduciría a los moriscos a la victoria final (*vid.* L. Cardaillac, *Morisques...*, p. 62).

[727] Como el propio patriarca Ribera, espantado ante las leyendas que circulaban sobre una "segunda pérdida de España" a manos de infinitas hordas turcas; *vid.* F., Márquez Villanueva, "El problema...", pp. 154–155 (Sobre el complejo pensamiento del patriarca valenciano *vid.* en el mismo libro: "El *nunc dimittis* del Patriarca Ribera", pp. 295–318); A. Domínguez Ortiz, "Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 12–13 (1962–1964), p. 124. Marcos de Guadalajara era también buen conocedor de estas profecías moriscas, que procuraba contrarrestar con otras de su propia cosecha; *vid.* L. Cardaillac, *Morisques...*, pp. 139–140.

[728] Esto a pesar de que las autoridades políticas y militares no habían dudado en utilizar este tipo de textos falsos como arma para sembrar el desánimo entre los moriscos sublevados en las Alpujarras, como hizo el duque de Sesa al ordenar al traductor morisco Alonso del Castillo que compusiera algunas cartas atribuyéndolas a algún santón musulmán para que pudieran influir en desactivar lo arduo de la revuelta, *vid.* L. del Mármol, *op. cit.*, pp. 329–330; D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965, n. e. Granada, 1991, pp. 123–124, 144–151.

El segundo polo sobre el que estas profecías construirán sus más claros mensajes a la población morisca será el religioso. Este núcleo temático de otra serie de profecías se extendía sobre el tema de la antigua dominación del islam en España, sus penurias al paso del tiempo y su ulterior triunfo definitivo sobre las fuerzas cristianas. Se presenta aquí al islam desde unas perspectivas míticas de triunfo por encima de los tiempos y las adversidades y, especialmente, de la gran recompensa ultraterrena que supone al creyente musulmán el defender por la vía del esfuerzo los terrenos ganados a los infieles.

Estas profecías no circulan anónimas o atribuidas a cualquier hombre piadoso, sino que están puestas en boca de dos personajes fundamentales: San Isidoro y el propio profeta Muhámmad.

En las primeras[729] el obispo sevillano, después de efectuar una

[729] *Vid.* L. López–Baralt, "Las problemáticas 'profecías' de San Isidoro de Sevilla y de ʿAli ibnu Ŷebir Alferesiyo en torno al Islam español del siglo XVI: tres aljofores del ms. aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIX, 2 (1980), pp. 343–366; *Id.*, "El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía Musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado–morisco de la Biblioteca Nacional de París", *Hispanic Review*, LII, 1 (1984), pp. 41–57. El texto del manuscrito ha sido editado por M. Sánchez Alvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (Leyendas, itinerarios, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, 1982, pp. 239–

profesión de fe islámica, predice desde su propio pasado un panorama desolador sobre el estado al que se verá abocado el islam de Al–Andalus/España. Los cristianos asolarán a los creyentes musulmanes hasta el punto de casi hacerlos desaparecer de la faz de la tierra, pero en apenas un año las fuerzas se tornarán de forma mágica en favor del islam para volver a conquistar las tierras peninsulares, de tal manera que "bu^{w}ena ventura abrá el k^{i}risti^{y}ano ke en–akel tienpo termá amigo moro"[730].

Por lo que se refiere a las segundas, articuladas en forma de hadices como corresponde a los dichos recogidos del profeta Muhámmad, éste, hablando con sus seguidores, entona un lamento por unas tierras situadas en "una isla del poniente, que la llaman Andalucía, que la avitan ciertos de mi gente, peregrinos en el fin del

248.

[730] M. Sánchez Alvarez, *op. cit.*, p. 244. La aparición seguida de otra profecía en el mismo manuscrito, también atribuida a San Isidoro pero en esta ocasión contraria al islam ha sorprendido a los investigadores (*cfr.* L. López Baralt, "Las problemáticas...", pp. 354–360), quienes se preguntan por los motivos de su inclusión. En realidad, esto ha de ser un ejemplo de cómo los moriscos utilizaban las profecías que corrían entre los cristianos; el morisco que compuso el anterior jofor de San Isidoro, debió haber conocido y transcrito este segundo que debía correr en manos cristianas, y le escribió una respuesta adecuada "a la morisca", creando su propia profecía en la que le hacía decir al obispo justo lo contrario de lo que era esperable.

tiempo"[731].

El profeta del islam, entonces, comienza a valorar de forma extraordinaria las virtudes de los pobladores musulmanes de esta "isla" como defensores esforzados del islam frente a los embates cristianos. Las recompensas que estos creyentes recibirán por defender este islam fronterizo[732] serán incomparablamente superiores a las que pueda recibir cualquier otro musulmán, por piadoso que sea, que viva en otra parte del futuro imperio islámico.

A pesar de que las tribulaciones que padecerán en manos de los enemigos que por todas partes les rodean, el triunfo final, como es lógico, les pertenecerá como creyentes verdaderos, asegurando así, en palabras de Muhámmad, la eternidad del mensaje de Dios contenido en el Corán.

---

[731] *Vid.* L. P. Harvey, "A Morisco Collection of Apocryphal Hadīths on the Virtues of Al-Andalus", *Al-Masāq*, 2 (1989), pp. 25–39, p. 27.

[732] *Vid.* sobre el concepto de "islam de frontera", M. de Epalza, "El Islam aragonés, un islam de frontera", *Turiaso*, VII (1987), pp. 9–21.

Estos hadices, muy extendidos entre los moriscos[733], seguían alimentando desde el campo teológico la esperanza de los moriscos en un futuro al menos más llevadero y menos poblado de obstáculos. Estas creaciones que se mantenían a través del tiempo seguían abonando positivamente el campo mental de los últimos hispanomusulmanes ante las muestras cada vez más evidentes de que un grupo entre las autoridades civiles y eclesiásticas estabe empeñado en violentar sus condiciones de vida. Alimentando su posición islámica con estas profecías, de uso interno tendente a la cohesión y estabilidad de la comunidad, los moriscos intentaban salvaguardar unas expectativas que se mantuvieron hasta casi el mismo momento de la expulsión.

---

[733] Estos hadices que Harvey estudia sobre un manuscrito de la Universidad de Cambridge procedente de la Inquisición de Valladolid fueron traducidos al castellano por el jesuita morisco Ignacio de las Casas en 1596, pero también se encuentran en otros papeles inquisitoriales procedentes del tribunal del Santo Oficio de Toledo (*vid.* L. Cardaillac, *op. cit.*, pp. 60–61). Este tipo de hadices ya había sido utilizado con anterioridad en Al–Andalus al menos desde el siglo XI y aparecen, por ejemplo, en el anónimo *Dikr bilād Al–Andalus* (siglos XIV–XV): *vid.* L. Molina, *Una descripción anónima de Al–Andalus*, Madrid, 1983, 2 vols., vol. I, pp. 22–27. Sobre el importante papel desempeñado por Ignacio de las Casas en relación a la minoría morisca a la que pertenecía *vid.* F. de B. Medina, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LVII (1988), pp. 3–136.

7. 2. 3. 2. *Los falsos.*

Se ha comprobado cómo en el medio morisco existía un ambiente, por otra parte común en toda España, propicio para que existieran y funcionaran este tipo de textos en los que, desde un pasado mítico e inabordable, se hacía referencia a las situaciones del presente, modelando su mensaje en función de lo que se quería escuchar y leer. Desde la verosimilitud que se prestaba –de muy buena gana– a tales textos, los moriscos quedaban reubicados y reafirmados en sus creencias en función de las "autoridades" a las que se remitían.

Pero existió dentro del ambiente morisco otra serie de textos cuya calificación ha de ser por fuerza distinta de las anteriores a pesar de tratarse, en esencia, de obras cuyos elementos nucleares pueden ser puestos en paralelo con los jofores y profecías antes planteados. Se trata, ahora, de unos textos que, de nuevo ubicados desde una óptica islámica, van dirigidos a un público que no se restringe tan sólo a la comunidad morisca, sino que son verdaderos intentos de influencia en el pensamiento de la mayoritaria población cristiana escritos por hombres que estaban social y culturalmente integrados dentro de esa misma sociedad que les pagaba por sus servicios.

Uno de estos textos toma como propósito de trabajo simple y llanamente la rectificación completa de la historiografía imperante, empeñada en el siglo XVI en seguir construyendo sólidamente la visión goticista que ligaba de forma absoluta el mito de Rodrigo como el último hispano antes del odioso paréntesis que supuso en el decurso de la historia española la conquista islámica. Se trata de *La verdadera historia del rey don Rodrigo*[734], del médico morisco y traductor real Miguel de Luna[735].

En su libro, Luna propone, frente a esa visión neogótica imperante

[734] *La verdadera historia del rey Rodrigo, en la cual se trata de la causa principal de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolín Almançor Rey que fue del Africa, y de las Arabias, y vida del Rey Iacob Almançor. Compuesta por el sabio Alcayde Abulcacim Tarif Abentarique, de nación Arabe, y natural de la Arabia Petrea. Nuevamente traduzida de la lengua Arabiga por Miguel de Luna vezino de Granada. Interprete del Rey don Phelippe nuestro Señor*, Granada, 1592 (primera parte), 1600 (segunda parte). A partir de la edición de Zaragoza, 1602, las sucesivas ediciones se efectuaron en conjunto. La obra conoció un gran éxito en el extranjero, habiéndose traducido al inglés, francés e italiano antes de 1650. *Vid.* ediciones en M. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, 1954, vol. VII, pp. 728–729.

[735] Sobre la vida, todavía poco conocida, de Miguel de Luna, *vid.* D. Cabanelas, *op. cit.*, pp. 182–184, 188–191, 214–217, 229–231; *Id.* "Cartas del morisco granadino Miguel de Luna", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XIV–XV (1965–1966), pp. 31–47.

formada en la Edad Media y consolidada en los siglos XV y XVI[736], una óptica propia levantada sobre la consideración nefasta del mundo visigodo encarnado por Rodrigo[737]. Para Luna, el dominio godo sobre España no fue sino un período de sombra, lleno de asuntos sangrientos e infamantes y rebosante de vicios y corrupción, al que vino a poner punto y final la conquista y el gobierno árabes, encabezado éste último por un verdadero ejemplo del soberano justo y sabio: Iacob Almançor.

Por supuesto, Luna era consciente de que para poder alzarse desde su obra contra ese mito neogótico triunfante necesitaba algo más que su propia opinión como médico interesado en los temas históricos; para ello, para poder desechar la antigua leyenda asumida como verdad oficial, acude a una fuente nueva y, por supuesto, exclusiva en un doble sentido: porque él es quien la ha "descubierto" y

[736] *Cfr.* J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1954, pp. 336–341; C. Clavería, "Notas generales sobre los godos y su proyección histórica", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 280–282 (1973), pp. 541–556.

[737] *Vid.* los durísimos juicios acerca de semejante "novedad" en el desarrollo post–medieval del mito de Rodrigo en J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, pp. 8–10, 97–102; M. Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela*, Santander, 1943, vol. II, p. 106; R. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas heroicas españolas. Rodrigo, el último godo*, Madrid, 1925–1927, vol. II, pp. 48–51; rico estudio del texto, analizando la intencionalidad y las técnicas de Luna, de F. Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 2 (1981), pp. 359–395.

porque la fuente es arábiga. Se trata de una fuente de primera mano, una historia escrita por un testigo de los hechos que, además, conoce toda suerte de documentación de la mano de los protagonistas: el manuscrito del alcaide Abulcácim Tárif Abentarique, escrito en Bucara el año 763.

El uso de tan exclusiva e imaginada fuente, ahora nuevamente traducida del árabe al castellano, supone para Luna el alegar su alejamiento de planteamientos legendarios para fundarse en testimonios escritos que sólo el conocimiento de la lengua árabe permite descifrar. Para su manuscrito, todo el criterio de la autoridad escrita: la historia no discurrió como la narra la historiografía al uso, sino que la dominación árabe fue un modelo de convivencia pacífica de distintos pueblos bajo la tutela de un sabio gobernante. Su ***Verdadera historia***... pretende ser eso, veraz y documentada[738] frente a la creencia del mítico último

[738] Por supuesto, Luna no hace sino usar lo que era un artificio de éxito en su tiempo y que había sido consagrado por el celebérrimo Fray Antonio de Guevara en su *Marco Aurelio* (1528): en él, Guevara narra cómo vino a dar con un códice que contenía la historia del reinado de Marco Aurelio narrada por tres testigos directos, tres de los maestros del emperador. Habiendo leído en un libro una referencia a esta fuente, se lanza a su búsqueda hasta que lo halla en la gran biblioteca florentina de Cosme de Medicis: *vid.* Fray Antonio de Guevara, *Libro áureo de Marco Aurelio*, [ed. de R. Foulché-Delbosc], en *Revue Hispanique*, LXXVI (1929), pp. 20-21; *cfr.* A. Redondo, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genève, 1976, pp. 472-474.

godo; su conclusión global es que en la España en la que todos, moriscos y cristianos, viven ha sido la misma desde tiempos inmemoriales y que sus gobernantes, en especial los árabes, han aportado elementos positivos para la convivencia de los pueblos peninsulares[739].

De esta manera, la contestación de Luna a la Historia de su tiempo se completa, queda llena con poco disimulados guiños hacia la situación de la comunidad morisca contemporánea, heredera directa de esos moradores árabes–andalusíes que tanto habían hecho en favor de una pacífica y fructífera coexistencia entre los pueblos de distintas religiones.

c c c

Pero, sin duda, el caso más espectacular relacionado con una serie de falsos producidos dentro de un ambiente morisco fue el que se produjo en Granada en el último cuarto del siglo XVI con el descubrimiento primero de un pergamino y después de una serie de láminas de plomo supuestamente de los tiempos apostólicos,

---

[739] *Vid.* F. Márquez Villanueva, *op. cit.*, 374–377, 392–393.

que han ocupado desde aquellos mismos días gran atención por parte de la crítica[740].

El día 18 de marzo de 1588, durante las obras de la nueva catedral de Granada, cuando se procedía a la demolición del antiguo minarete de la mezquita, llamado entonces la Torre Vieja, se halló una cajita de plomo recubierta de betún que contenía un pergamino enrollado y doblado, un lienzo triangular y un hueso[741].

El contenido del pergamino fue lo que llenó de estupor a sus lectores: se contenía en él nada menos que un escrito de la propia mano de San Cecilio, suministrándose así las primeras noticias directas del santo patrono de la ciudad de Granada. El pergamino, que a pesar de aparentar ser del siglo I estaba escrito en latín, árabe y castellano, contenía unas partes diferenciadas:

– Unas líneas en árabe que contenían el anuncio de una profecía de San Juan Evangelista.

– Un texto, también en árabe, con una narración de Cecilio, "obispo de

---

[740] *Vid.* bibliografía extensa en M. J. Hagerty, *Catálogo del Archivo Secreto de Cuatro Llaves en la Abadía del Sacromonte: exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y origen*, Granada, 1974, pp. 73-82.

[741] *Vid.* pp. 206-207.

Granada", acerca de su viaje desde Jerusalén para traer las reliquias.

– La profecía antes anunciada de San Juan Evangelista, escrita en castellano por San Cecilio, quien la tradujo del griego, idioma al que San Dionisio Areopagita lo había traducido desde el hebreo; la profecía estaba dispuesta en ua especie de tablero dividido en 1392 escaques (48 horizontales por 29 verticales) y en cada casilla se colocaba una letra. La profecía versa sobre las persecuciones que padecerán los creyentes hasta el día del Juicio Final.

– Seis líneas de texto árabe que contenían una especie de comentario a la profecía y el final del viaje de San Cecilio, además de un fragmento del comienzo de San Juan.

– Ocho líneas de texto en un latín muy castellanizado que contenía una explicación acerca de cómo llegaron allí aquellas reliquias, explicación firmada por un sacerdote llamado Patricio, discípulo de Cecilio, que las habría recibido de manos de éste poco antes de su martirio. En la última parte del texto se especifica taxativamente de qué naturaleza eran las reliquias halladas:

· *Prophecia divi Ioannis Evangeliste circa finem mundi.*

· *Medius pannus quo Virgo Maria abstersit lachrimas ab occulis in passione Filii sui sacrati.*

· *Os divi Stephani primi martyris.*

El texto finalizaba con un *deo gratias* y con la propia firma de San Cecilio[742].

Naturalmente, tal descubrimiento llenó de expectación a las autoridades eclesiásticas granadinas, quienes muy pronto dieron noticia del hallazgo tanto a la corte como a la nunciatura. De inmediato se buscaron traductores de árabe adecuados para poder interpretar los textos hallados, nombrándose por parte del cabildo catedralicio a Luis Fajardo, antiguo profesor de árabe en la Universidad de Salamanca, a Miguel de Luna, el morisco intérprete de Felipe II y al racionero mayor de la catedral de Granada, el licenciado Francisco López Tamarid. Por otro lado, y para asegurar una fiel traducción, se encomendó una traducción independiente a otro morisco también intérprete de Felipe II: Alonso del Castillo, médico granadino y probablemente suegro de Luna[743].

Las traducciones del pergamino comenzaron a sucederse mientras se levantaba una multitudinaria ola de opinión favorable a la autenticidad de los

---

[742] *Vid.* M. J. Hagerty, *Los libros plúmbeos...*, pp. 18–23; 311–315; C. Alonso, *op. cit.*, pp. 22–24.

[743] *Vid.* D. Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1965, p. 293.

hallazgos, siendo escasísimas las voces que intentaron alzarse en contra de un hallazgo[744] que ponía a la iglesia de Granada a la altura de las otras sedes apostólicas[745].

[744] Ya se ha citado con anterioridad (nota 217) el manuscrito anónimo (signatura actual Ms. 5.785 de la Biblioteca Nacional de Madrid) que en el mismo año de 1588 expone vigorosamente una serie de enormes dificultades contra el pergamino, entre las que sobresalen, por obvias, las siguientes: 1) ¿Cómo puedo traer San Cecilio un fragmento de San Juan habiendo muerto años antes (año 70) de que el Evangelista escribiera tanto el cuarto evangelio como el Apocalipsis?; 2) El autor de la profecía señala que escribe la profecía en lengua árabe "para que se aprovechen de ella los christianos arávigos que están en españa", ¿pero qué cristianos árabes o qué lengua árabe existía en España antes del 711?; 3) Tanto el árabe como el castellano que aparecen en el manuscrito, a pesar de tener quince siglos, presentan un estado sospechosamente similar al castellano "polido, cortesano, toledano" de la época y al "vulgar arábigo que hablaban los moros de Granada y que se habla oy en Fez"; 4) El hueso del protomártir Esteban que supuestamente se halla en la caja no puede ser de él, toda vez que su cadáver fue descubierto después del año 398; 5) Se emplea una terminología eclesiástica sorprendentemente moderna, como el hablar de la "casa santa" sobre el sepulcro de Cristo o el que en esos lugares santos que visitaba se ganasen "bendiciones y remisión de pecados". *Vid.* C. Alonso, *op. cit.*, pp. 29–36.

[745] Incluso el mismísimo Benito Arias Montano, a quien le fue despachada una copia en 1588, vaciló muchísimo antes de emitir un juicio obviamente negativo dada su categoría intelectual, y no será sino hasta mayo de 1593, cuando ya otras voces empezaban a contestar la autenticidad de los hallazgos, cuando se decide a emitir su juicio al deán de la catedral de Granada; *vid.* D. Cabanelas, *op. cit.*, pp. 256–259; *Id.* "Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XVIII–XIX (1969–1970), pp. 7–41; D. Domenchini, "Inediti di Benito Arias Montano", *Anales de Literatura Española. Universidad de Alicante*, 5 (1986–1987), pp. 51–66. Sobre la falta de críticas tempranas de las reliquias, *vid.* J. Godoy Alcántara, *op. cit.*, pp. 83–84.

El propio Papa Sixto V expidió un breve el 3 de octubre de 1588 en el que se encomendaba la continuación del proceso calificador de las reliquias al deán del cabildo de Granada, continuación que sería asumida entusiásticamente por el recién nombrado arzobispo de Granada Pedro de Castro y Quiñones[746].

Se inciaba entonces un largo proceso jurídico eclesiástico e histórico por la autentificación de las reliquias, proceso en el que se enfrentaron los bandos irreconciliables de los que pugnaban por que fueran calificados como verídicos y los que consideraban al pergamino como una pura patraña inventada por alguien con propósitos oscuros.

Pero a este proceso iniciado por la autentificación de las reliquias iba pronto a sumarse el resultado de otros fantásticos descubrimientos realizados en las afueras de Granada. El 21 de febrero de 1595 unos buscadores de tesoros que exploraban unas cuevas en el monte Valparaíso al este de Granada hallaron una lámina de plomo escrita en unos caracteres extraños que resultaron ser árabes.

La lámina, una vez traducida, rezaba que un tal Mesitón padeció allí

[746] *Cfr.* M. J., Hagerty, *Los libros...*, p. 26. *Vid.* sobre Pedro de Castro nota 218.

martirio durante el mandato de Nerón y que allí mismo estaba enterrado; una segunda lámina plúmbea, encontrada cinco días más tarde, daba las mismas noticias referentes a un tal Hiscio, discípulo de Santiago, señalando que el nombre del monte donde estaban enterrados era "Sacro Monte". El día 30 de marzo se encontraron unas cenizas y unos huesos, y el día 5 de abril se halló una tercera plancha escrita por Tesifón, antes de su conversión Ibn ʿAttar, también discípulo de Santiago, que señalaba que éste había escrito un libro en planchas de plomo titulado *Fundamentum Ecclesiae* que se encontraba, junto con sus cenizas, en ese monte[747].

Efectivamente, el día 22 de abril aparecerá este libro y unas cenizas; el "libro" consistía en cinco láminas de plomo delgadas y redondas, escritas en árabe pero con unos caracteres deformados que el propio libro denominaba "salomónicos". A partir de aquí, y en medio del fervor popular granadino más acusado, comenzaron a hallarse con un ritmo acelerado toda una serie de libros maravillosos, que iban

---

747 El escribir en láminas de plomo parece seguir lo que era la común creencia sobre la progresión en el uso de la escritura por parte de los antiguos; *vid.* Fray Antonio de Guevara, *Epístolas Familiares*, Valladolid, 1539–1541; ed. en "Biblioteca de Autores Españoles", vol. 13, tomo I de *Epistolario Español*, Madrid, 1945, p. 85 (Epístola V, a D. Pedro Girón): "Según la variedad de los tiempos, así fue descubriendo la manera del escribir entre los hombres; porque, según dice Estrabón, *De Situ Orbis*, primero escribieron en ceniza, después en corteza de árboles, después en planchas de plomo, y después en pergamino, y lo último vinieron a escribir en papel".

anunciándose unos a otros y que suministraban noticias sobre los primeros tiempos del cristianismo y sobre el patrono de Granada, San cecilio, de quien se señalaba, oportunamente, que había escrito un comentario al Evangelio de San Juan que había escondido, con otras reliquias, en la parte alta de una "Torre Turpiana".

Un total de veintidós libros plúmbeos fueron hallados en las cavernas de Valparaíso, iniciándose entonces un proceso paralelo para intentar su autentificación por parte de las autoridades eclesiásticas. Fueron encargadas numerosas traducciones, entre las que vuelven a destacar las realizadas por Castillo y por Luna, no en vano intérpretes oficiales de árabe del rey. El proceso, verdadero escándalo entre piadoso e intelectual durante el siglo XVII, enfrentó con una extremada dureza a los mismos bandos que ya venían disputando en torno al pergamino de la torre, destacándose especialmente el arzobispo Castro, quien tomó la defensa de la autenticidad de los plomos como cuestión de designación divina hacia su persona[748].

El detalladísimo estudio de C. Alonso provee con toda minuciosidad

---

[748] Por esta misma razón, y porque sospechaba de las intenciones de sus superiores, Castro desoyó durante años los requerimientos de Madrid y de Roma para que le fueran enviadas las láminas originales, cosa que no se hizo –y aun entonces por la fuerza– hasta 1632; M. J. Hagerty, *Los libros...*, pp. 44–48; C. Alonso, *op. cit.*, pp. 201–204.

de detalles del proceso polémico y jurídico que se siguió en España y en Roma sobre estos falsos granadinos, mostrando finalmente cómo la opinión eclesiástica, apoyada en la opinión de diversos eruditos españoles y europeos, se inclinó hacia la no valorización de los textos granadinos hasta su condenación definitiva en 1682 por parte de Inocencio XI[749].

El contenido de los textos, pese a ser diversos temas los tratados, tienen un índice común a todos ellos: proporcionar noticias y máximas doctrinales sobre el cristianismo por boca de importantísimos personajes de los primeros tiempos evangélicos, en especial la Virgen María y el apóstol Santiago, dentro de un tono ambiguo en torno a los dogmas fundamentales de la fe.

De todos los libros conservados[750], no todos poseen la misma

---

[749] *Cfr.* C. Alonso, *op. cit.*, pp. 311–402.

[750] La relación de los títulos de los libros plúmbeos es la siguiente: 1) *De los fundamentos de la religión*; 2) *De la esencia veneranda*; 3) *Ritual de la Misa de Santiago Apóstol*; 4) *Libro de la predicación de Santiago apóstol*; 5) *Libro de los insignes hechos de Nuestro Señor Jesús y de María Virgen, su madre*; 6) *Libro del galardón de los creyentes*; 7) *Oración de Santiago apóstol*; 8) *Llanto de Pedro, apóstol y vicario, después de la negación de Nuestro Señor Jesús*; 9) *Libro de la historia de la Verdad del Evangelio*; 10) *Libro de los grandes misterios que vio Santiago apóstol en el Monte Santo*; 11) *Libro de los enigmas y misterios que vio la Virgen Santa María en la noche de su coloquio*; 12) *Libro de sentencias acerca*

importancia; mientras que unos son extremadamente breves, otros desarrollan su narración de forma extensa. Su contenido fundamental puede, sin embargo, extenderse entre dos polos:

1) Importancia de España y, en concreto, de Granada en el desarrollo y expansión del cristianismo. Los autores de las falsificaciones aprovechan el tiempo en que sitúan sus escritos para arrimar la sardina a la ardentísima ascua de la venida de Santiago a España[751]. Santiago, según los plúmbeos, no sólo vino a España con sus discípulos –entre ellos el destacado Cecilio, obispo de Granada–, sino que trajo

---

de la fe, transmmitido por Santa María a Santiago; 13) *Libro de la historia del sello de Salomón*; 14) *De lo comprensible del divino poder*; 15) *De la naturaleza del ángel y su poder*; 16) *Relación de la casa de la paz y de la casa de la venganza y de los tormentos*; 17) *De los preceptos hechos del apóstol Santiago y sus milagros*; 18) *Segunda parte de lo comprensible del divino poder*; 19) *Segunda parte de los preclaros hechos del apóstol Santiago*. Se tiene noticia, además, de otros tres libros: *Vida de Santiago*, *Segunda parte de los Fundamentos de la religión* y *Tránsito de Nuestra Señora*, que nunca llegaron a conocerse. Listado y breve resumen de cada uno de los libros en D. Cabanelas, *El morisco...*, pp. 265–277; edición de una versión castellana del XVII en M. J. Hagerty, *Los libros...*, pp. 61–305.

[751] "Todavía en Granada estaba muy vigente la división entre cristianos viejos y cristianos nuevos, es decir, entre no moriscos y moriscos. La importancia que tuvo el pergamino para ambos grupos difiere sustancialmente, ya que para los cristianos viejos la simple existencia de un documento que probase que San Cecilio había estado efectivamente en Granada como su primer obispo, fue casi vital para que pudiweran considerarse partícipes de la unidad española. Para los moriscos, en cambio, la noticia de que el primer obispo de Granada fue árabe tuvo gran importancia", M. J. Hagerty, *Los libros plúmbeos...*, p. 27.

una serie de libros consigo, en especial uno titulado la *Verdad del Evangelio*, entregado a él por la Virgen María con el encargo de que lo enterrara en un monte de "la extremedad de la tierra que se llama España"[752]. Santiago, sin embargo, ordena a sus discípulos que él no sea enterrado en ese monte cuando muera, sino "en el lado de la tierra sobre la ribera del mar océano"[753].

2) Carácter de ese cristianismo de los primeros tiempos en boca de los varones apostólicos y de la Virgen María. Esta parte de interpretación de los plúmbeos –que fue la que en definitiva constituyó el centro de su condenación papal– conduce a la conclusión de un carácter extraño de ese cristianismo primígeno, un cristianismo que resulta imbuido de unas clarísimas identidades islámicas. Así, la fórmula de la fe islámica ("No hay Dios sino Dios") aparece nítidamente en diversas

[752] *Ibid.*, p. 208.

[753] *Ibid.* p. 250. De esta manera, los plúmbeos se alinean con el fervoroso bando de los que en aquella época pugnaban por demostrar la venida del apóstol a España; y son poco disimulados los textos al hablar del destino del cuerpo del apóstol: "Y partimos con él una noche a la ribera del mar. Y diónos Dios navío de salvación. Y embarcamos en él. Y fuimos con viento próspero por medio del mar Mediterráneo hasta el Estrecho. Y salimos al mar océano" (*ibidem*). La mejor visión de conjunto sobre la cuestión jacobea en España sigue siendo la de Th. D. Kendrick, *Saint James in Spain*, London, 1960.

ocasiones[754]; Jesús es denominado muchas veces "Espíritu de Dios"[755] y profeta que ha sido enviado a "manifestar el Evangelio"[756].

Otros signos islámicos han sido más disimulados dentro de una redacción de los textos que busca siempre una calculada ambigüedad en su significado entre el cristianismo y el islam[757]; así, en el momento de relatar el prendimiento

---

[754] *Vid.* M. J. Hagerty, *op. cit.*, pp. 70, 85, 88, 92 *et passim*. *Vid.* también la fórmula complementaria "No comprehende a Dios sino Dios" en pp. 64 y 70.

[755] *Rūh Allāh* en árabe (*vid.* Q II, 87, 253); Hagerty, *op. cit.*, pp. 70, 75, 79, 85 *et passim*.

[756] *Ibid.*, p. 95.

[757] A este problema de la ambigüedad calculada por parte de los autores hay que añadir otro problema complementario pero también importante: hay que tener en cuenta que la única edición completa de la traducción de los plúmbeos es la de Hagerty, que recoge la versión que realizó Adán Centurión, marqués de Estepa, en 1632; esta traducción levanta ciertas sospechas por el carácter de fervoroso defensor de los plomos de Centurión, quien en algunas ocasiones realiza una "traducción interesada" en favor de sus propósitos, ocultando o tergiversando algunos pasajes de posible lectura islámica, como nota el propio M. J. Hagerty, "La traducción interesada: El caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos", *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, 1991, vol. II, pp. 1179–1186. Este caso puede ser abundado por las traducciones del pergamino de Alonso del Castillo y de Miguel de Luna, quienes traducen el encabezamiento por "En el nombre de la muy honorifica trinidad con unidad de la fe más soberana" (Hagerty, *Los libros...*, p. 18). Según el morisco al-Haŷarī, esta traducción es un disparate proveniente de leer *al-muṯalliṯa*, "trinidad", "trino" en lugar de la correcta *al-multabiba*, "esencia pura, no compuesta", dentro de la más estricta ortodoxia coránica (*vid.* C. Sarnelli Cerqua, "Al-Hagarī in Andalusia", *Studi Magrebini*, III [1968], p. 18). Evidentemente, sólo una edición de los textos teniendo en cuenta todos los textos y las traducciones que han pervivido

de Jesús en el huerto para sus posteriores pasión y crucifixión, el texto señala:

> "Mas hízole haber pavor Dios [a Jesús] y confortóle por medio de un ángel. Y díjole Judas que se le vendería por precio de contado de la moneda consignada. Mostráronseles al que les vendió con un beso, y prendieron, *maltratando al figurado en las escrituras*"[758]

dejando absolutamente abierta la posibilidad de la *lectio* coránica acerca de la no muerte de Jesús y la interpretación islámica de su sustitución en la cruz por Judas, de la misma manera que se narra en el *Evangelio de Bernabé*.

Pero otro aspecto notable de los libros plúmbeos conviene ser destacado aquí: en el que posiblemente sea uno de los libros más importantes de todo el *corpus* del Sacromonte, el *Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio*[759], María anuncia a Jacobo la "Verdad del Evangelio" que le ha sido revelada por el ángel Gabriel al *bajarle del cielo una escritura con luz resplandeciente*,

---

permitiría solucionar este problema.

[758] En el *Libro de los Actos de Nuestro Señor Jesús y de sus milagros y de su madre, María la Virgen* (Hagerty, *op. cit.*, p. 115). La cursiva del texto es mía.

[759] *Ibid.*, pp. 119–130.

utilizándose así el mismo modelo de revelación profética apegado al islam que aparece en EB al serle descendido a Jesús el libro celestial del Evangelio.

El misterio de esa "Verdad" no será revelado en su tiempo, sino que lo será en el tiempo

> "que habrá en él exhorbitancia, disensiones y herejía entre las naciones acerca de las cosas del Espíritu de Dios, Jesús y del Evangelio glorioso. Desde Oriente a Poniente y desde el Septentrión a Medio-día. Y desechará la Verdad del Evangelio. Y tomarle han y trastornarle han de abajo arriba. Y seguirle han mal y también las escrituras"[760].

No resulta excesivamente difícil descubrir bajo estas palabras de la Virgen María una auténtica profecía islámica basada en la acusación general de *taḥrīf*, de corrupción de las Escrituras por parte de los cristianos. Será cuando se cumpla ese tiempo en que el Evangelio será ya irreconocible cuando el traslado de este texto salga a la luz; pero antes de este evento habrán de suceder dos cosas:

---

[760] *Ibid.*, p. 121.

– Jacobo ha de esconder este traslado en las entrañas de la tierra en España, donde será descubierto por un "santo sacerdote" al que ayudarán en su misión los árabes y su lengua, que serán el último pueblo elegido por Dios.

– El máximo adalid de este Evangelio será un soberano poderoso y conquistador, definido como rey de los reyes árabes, aunque no será árabe.

Esta nueva profecía acerca del advenimiento del sultán otomano vuelve a situar a los textos en el mismo centro del ambiente mesiánico morisco que centraba sus esperanzas en la ayuda y triunfo del imperio turco, ahora tomado definitivamente también como líder y guía de la religión verdadera. Este rey será quien concierte la Verdad del Evangelio y *un libro que estará con ella*[761] en un concilio que se celebrará en la isla de Chipre, que será tomada, según María, a los venecianos.

Estamos, pues, en pleno núcleo profético y generador de un texto definitivo que vendrá a consolidar el verdadero mensaje de Dios a los hombres. La

[761] *Ibid.*, p. 127. Ya en 1560 los moriscos de Alcoy eran acusados de esperar la venida del Turco "a concertar el Alcorán con el Evangelio"; *vid.* T. Halperín Donghi, "Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia", *Cuadernos de Historia de España*, 23–24 (1955), p. 91.

verdad del Evangelio, su confirmación, habrá de aparecer de forma un tanto misteriosa en un futuro turbulento. Y nótese que la forma de abordar el significado teológico del término Evangelio en los plúmbeos está perfectamente conformada con el islam: siempre un Evangelio predicado por Jesús, cuya verdad celestial conoce María por medios sobrenaturales y cuyo traslado humano es escondido para ser preservado de la corrupción de la Escritura que acaecerá en un futuro.

Toda esta concatenación de hechos, unidos a otros estructurales como el que la Virgen y los discípulos de Jesús intervengan directamente en la confección de textos piadosos, o el que la vida de Jesús esté presentada en uno de los textos sobre una concordancia evangélica a la que se añaden retazos islámicos[762], nos sitúa en un medio no ya general, sino muy concreto que ofrece sorprendentes semejanzas con el *Evangelio de Bernabé*, que participa también, de idéntica forma en algunos casos, de forma similar en otros, de todos esos elementos.

¿Qué clase de textos son los que conforman, entonces, los famosos falsos del Sacromonte? Se ha afirmado que los plúmbeos presentan una solución sincrética entre el islam y el cristianismo, pergeñada por los moriscos como intento

---

[762] *Vid.* M. J. Hagerty, *Los libros...*, pp. 91–118.

de supervivencia de su propia cultura y como muestra de que las dos religiones podían hallar caminos intermedios o globalizantes en aras de una convivencia mutua.

Sin embargo, cabe hacer alguna precisión a ese término de sincretismo: ya en la misma base teológica de ambas religiones, es tremendamente difícil –por no decir imposible– crear un tipo de sincretismo combinatorio de islam y cristianismo que se alimente en la misma medida de ambas creencias. Desde la fenomenología religiosa, ambas religiones resultan irreconciliables, aunque hay elementos históricos, dogmáticos y doctrinales que pueden conducir a un entendimiento, comprensión y respeto mutuos desde el campo de la praxis religiosa[763].

Por otra parte, se observa en los textos del Sacromonte que no se transige con uno solo de los preceptos islámicos fundamentales, los cuales, de forma más o menos subrepticia se van afirmando uno por uno disfrazados de retórica teológica y escolástica próxima –más formalmente que otra cosa– al cristianismo.

El sincretismo funciona en los libros plúmbeos del Sacromonte a un

---

[763] *Vid.* el ejemplo fundamental establecido en las *Actas del Primer Congreso Islamo–Cristiano de Córdoba (septiembre 1974)*, Madrid, 1977.

nivel más que nada estructural, como un armazón de base sobre el que tejer la tela de sus propósitos islamizantes. La aportación de estos textos falsos funcionaría en realidad, con vistas al público cristiano al que iban dirigidos, como un esfuerzo de síntesis de su creencia susceptible de ser insertado como aportación específica al ideal español, concentrado en ese Santiago que recibe los libros de manos de la Virgen para esconderlos en España[764].

¿Qué se sabe acerca de sus posibles autores? En realidad, nada con total seguridad, simplemente su carácter islámico y de buenos conocedores del fenómeno religioso particular de Granada. Ya Luis del Mármol, en unas cartas al arzobispo Pedro de Castro acusaba indirectamente a los moriscos Miguel de Luna y Alonso del Castillo de tener algo que ver con la composición del pergamino de la Torre Turpiana, toda vez que estaban familiarizados con las profecías de los moriscos, el segundo por tener las que había traducido durante la guerra de las Alpujarras para el propio Mármol, y el primero por tener unos papeles que también contenían profecías moriscas, suministrados por la hija de otro morisco llamado el–

[764] *Vid.*, M. de Epalza, "Le milieu...", p. 165; *cfr.* Th. D. Kendrick, *op. cit.*, pp. 141–142.

Meriní[765].

Ésta ha sido la opinión que prevaleció a través de los tiempos, a pesar de la ardorosa defensa que el propio arzobispo hizo de los traductores reales[766]. Así la recogen Godoy Alcántara[767] y Cabanelas[768], quienes distinguen dos grupos diferenciados entre los plúmbeos, de acuerdo con características temáticas y estilísticas, atribuyendo uno, más pobre y superficial, a Miguel de Luna, y el otro, menos legendario y de conocimientos teológicos más acusados a Castillo.

En realidad, es muy difícil que llegue a saberse a ciencia cierta cuántos y quiénes fueron en realidad las personas, los moriscos, que intervinieron en las falsificaciones. De la propia naturaleza "falsa" de los textos se extrae el remedio y la vacuna contra probables investigaciones. Lo que sí es cierto es que en Luna y en Castillo, y así otros que pudieran reunir parte de sus circunstancias, convergen una

[765] *Vid.* D. Cabanelas, *El morisco...*, pp. 250–256.

[766] *Ibid.*, pp. 280–281.

[767] *Op. cit.*, pp. 95–96.

[768] *El morisco...*, pp. 286–294; también Hagerty abunda en esta opinión, señalando además la sospechosa coincidencia en el momento de los hallazgos de varios personajes apellidados "del Castillo" (*Los libros...*, pp. 30–38).

serie de circunstancias que los hacen claramente sospechosos en cuanto a su intervención.

Así, por su condición de traductores reales de documentos árabes[769] podían estar, en principio, a refugio de cualquier sospecha de los detractores de los textos; por otro lado, eran conscientes –y lo podían prever perfectamente– de cuál podía ser la reacción de las autoridades eclesiásticas granadinas ante unos textos que les hablaran de los orígenes apostólicos de su sede, así como de que el claro mensaje islámico de los "libros" iba a quedar ensombrecido ante la refulgente aparición de Santiago y Cecilio.

De la misma forma, no era tampoco arriesgado el pensar que el arzobispo de Granada iba a encargar la traducción de esos extraños textos... a ellos mismos, como las personas más indicadas en los alrededores para efectuar traducciones del árabe, cerrándose así de forma segura el círculo que posiblemente había partido de ellos mismos.

---

[769] *Vid.* la edición de P. de Gayangos de las cartas y documentos traducidos por Alonso del Castillo: "Sumario e recopilaçión de todo lo romançado por el licenciado Alonso del Castillo", *Memorial Histórico Español*, III (1852), pp. 1–164.

Y todo esto podía ser previsto con una cierta ventaja porque los autores moriscos no hicieron con los plúmbeos sino proyectar de forma amplificada lo que era moneda de uso común en la España del siglo XVI: los hallazgos extraordinarios y el empeño en la valorización de un santo.

Los fabulosos hallazgos de objetos o escritos extraordinarios estaban tan a la orden del día que no había prácticamente ciudad importante que no contase con alguna seudo–reliquia valiosa sorprendentemente hallada en su contorno[770]. Entre estos hallazgos destacan sobremanera los libros proféticos de toda índole[771] y los apócrifos cristianos, que suministraban novedosas noticias sobre los tiempos de Jesús[772].

[770] Arias Montano escribe en este sentido a Pedro de Castro en 1595, advirtiéndole que ese año han aparecido también en Sevilla "piedras, mármoles, ladrillos, azulejos grabados con diferentes letras, algunas arábigas, de que me han traído clérigos, frayles y seculares con opinión y ansia de tesoros", C. Alonso, *op. cit.*, p. 71.

[771] "Apenas hay ciudad ni aldea que no cuente favorecidos del cielo, que obren milagros, conversen con los bienaventurados, lleven sagrados estigmas y den ejemplo de todo género de austeridades y mortificaciones. Pero el más extendido de los dones sobrenaturales fué el de profecía: el pueblo español, sin tener escuelas de profetas como el hebreo, los veía brotar de todas partes", J. Godoy Alcántara, *op. cit.*, p. 2.

[772] De nuevo Arias Montano proporciona noticias de lo usual de este hecho a don Pedro de Castro al dar por vez primera su opinión acerca del manuscrito de la Torre Turpiana: "En Francia es esto muy usado, y en España de cuando en cuando

Dentro del conocimiento de los moriscos de esos textos y de la repercusión que tenían en el público cristiano de la época, no es demasiado extraño que los moriscos pudieran decidir el uso de esa misma artimaña para sus propias creaciones. Acostumbrados como estaban Luna y Castillo a articular y hacer pasar por veraces textos que no lo eran tanto, es lógico que tal mecanismo asumido pudiera multiplicarse en número. Y dentro de este mismo ambiente de "modeladores de textos", tampoco es de extrañar la relación existente entre Alonso del Castillo y el máximo componedor o falsificador de textos históricos de la época, el jesuita Jerónimo Román de la Higuera[773], figura cimera de la propagación de los cronico–

parecen tales y semejantes, como, habrá diez años, la sentencia dada de Pilato contra Cristo, que hizo admiración, hallada entonces, como se dixo, en el reino de Nápoles en una caxa guardada en un sepulcro, y corrió toda Italia, Francia y España y Flandes, y siendo yo de seis años la había leído muchas veces en unas hojas de molde viejo con el testamento de Cristo", D. Cabanelas, *El morisco...*, p. 258.

[773] Agradezco al P. José Martínez de la Escalera S. J. de la Universidad de Comillas que me proporcionara esta información, facilitándome una copia mecanografiada de un trabajo que estaba todavía inédito; *vid.* ahora, José Martínez de la Escalera S. J., "Jerónimo Román de la Higuera, S. J.: falsos cronicones, historia de Toledo, culto de San Tirso", *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450–1650)*, Madrid, 1992, pp. 69–97. Higuera se refiere en 1595 a Alonso del Castillo en estos términos: "docto varón, téngole por tan bien mirado, que no dijera firmado de su nombre lo que no había visto [sobre unos manuscritos árabes hallados en El Escorial en 1584], hablándome en la misma carta con harto recato en otras materias que con él traté" (*ibid.*, p. 69n.). *Vid.* la refutación de los cronicones que escribió Nicolás Antonio y que fue publicada en 1742 por Antonio Mayans en su obra *Censura de Historias Fabulosas*, Valencia, 1742 (reed. en Gregorio Mayans y Siscar, *Obras Completas* [ed. de Antonio Mestre], Oliva–Valencia, 1983, vol. I, pp. 321–396), así

nes y de los textos seudo–históricos en el siglo XVI, y cuyas obras, dotadas de un increíble sentido de la inverosimilitud, hacían de la España primitiva poco menos que el centro universal del primer cristianismo[774]. El tremendo éxito de estos cronicones[775] hizo que las historias eclesiásticas se llenaran de forma entusiasta con los datos "fidedignos" por ellos proporcionados[776].

Lo que se colige de todo este ambiente es la posibilidad perfectamente real de que dentro de la comunidad morisca surgiera la intención de expandir unos textos proféticos "a la morisca" con un ritmo determinado, presentando una forma de cristianismo apropiada. Una vez comprobada la positiva reacción ante el pergamino

---

como los duros comentarios de J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de...*, pp. 129–198.

[774] Ese empeño de multiplicación de la figuras cristianas ilustres que pasaron o se establecieron en la tierra del escritor era, por otra parte, un empeño llevado a cabo en toda Europa y en la que los jesuitas jugaron un papel proponderante: *vid.* H. Fros, "Culte des saints et sentiment national", *Analecta Bollandiana*, 100 (1982), pp. 729–735; S. Boesch, "Dai leggendari medioevali agli *Acta Sanctorum*", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 21 (1985), pp. 219–244.

[775] *Vid.* sobre el éxito y vigencia de la mentalidad emanada de los cronicones P. Córdoba, "Las leyendas en la historiografía del siglo de Oro: el caso de los 'falsos cronicones'", *Criticón*, 30 (1985), pp. 235–253.

[776] Por ejemplo, el uso que hace Francisco Bermúdez de Pedraza de los cronicones y de los falsos del Sacromonte de Granada en su casi inmediata *Historia Eclesiástica de Granada*, Granada, 1639 (reed. facs. Granada, 1989), ff. 3, 7, 19, 29 *et passim.*

de la Torre de la catedral, más que probable globo sonda en este sentido[777], estos moriscos se lanzaron a la manufactura de unos textos inscritos en plomo que, encadenados unos a otros, dieran lugar a una visión religiosa modificada del primer cristianismo y, por ende, de las oprimidas creencias de los moriscos del siglo XVI.

El mensaje religioso ofrecido por los plúmbeos resulta el complemento perfecto del mensaje histórico establecido por la *Verdadera Historia del Rey Rodrigo* que Miguel de Luna había publicado también por estas fechas; Religión e Historia, disfrazadas con los rasgos hispanos, convergían a partir de estos textos en una visión que quería ser más responsable hacia los árabes, el islam y, especialmente, los moriscos, representantes hispanos de los dos primeros. Una suerte de tenaza mental es la que parece se intentaba poner en movimiento para conjurar unas visiones y unos peligros que estaban cercanos, peligros que, al materializarse en realidad, posiblemente cortaron de raíz cualquier posibilidad de continuación en España de unos textos en esta línea.

[777] *Vid.* J. Godoy Alcántara, *op. cit.*, p. 45.

7. 2. 4. El exilio morisco.

La vida activa de esos falsos surgidos en el ambiente de los moriscos ilustrados de Granada no acabó, sin embargo, con su traslado a Madrid y, posteriormente, a Roma; ni siquiera con la expulsión general de los moriscos decretada en 1609–1614.

Se ha visto con anterioridad cómo en el exilio existe una serie de personajes moriscos con una cierta preparación intelectual que les hace convertirse en una verdadera élite intelectual entre sus compatriotas expulsados. Estos hombres, que conocen de la misma manera la doctrinas cristiana e islámica, ayudan a los demás moriscos a examinar y afirmar los principios fundamentales de su fe en el islam y a desechar los elementos doctrinales cristianos.

Será entre estos hombres de donde salga la primera mención en el tiempo de un *Evangelio de Bernabé* en el siglo XVII, y puede comprobarse también entre ellos que en el exilio morisco existía también un conocimiento directísimo de los textos del Sacromonte.

De esta manera, desde hace tiempo se conoce la importante figura del morisco granadino Aḥmad al-Ḥaŷarī Bejarano, en especial a partir de su labor como traductor del soberano marroquí Muley Zaydān[778].

La ajetreada vida de al-Ḥaŷarī es excepcional entre el grupo de los moriscos exiliados por el hecho de que puede ser reconstruida con bastante proximidad a partir de los testimonios que nos ha dejado plasmados en dos obras: su libro en árabe *Kitāb Nāṣir ad-Dīn ʿalà-l-qawn al-kāfirīn* (*El libro del defensor de la religión contra los infieles*)[779], copia acabada en Túnez en 1641[780] y el

---

[778] *Vid.* L. P. Harvey, "The Morisco who was Muley Zeydan's interpreter: Ahmad ben Qasim ibn al-Faqih Qasim al-Shaikah al-Hajari al-Andalusi", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, VIII, 1 (1959), pp. 67-69.

[779] El manuscrito de esta obra se encuentra en la Dār al-kutub al-Misriyya de El Cairo, y ha sido estudiado y parcialmente traducido por Clelia Sarnelli Cerqua en diversos trabajos: "La fuga in Marocco di Al-Sihab Aḥmad al-Hağarī al-Andalusī", *Studi Magrebini*, I (1966), pp. 215-229; "Lo scrittore Ispano-marochino al-Ḥağarī e il suo *Kitāb Nāsir ad-Dīn*", *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1966)*, Napoli, 1967, pp. 595-614 (trad. franc. en M. de Epalza - R. Petit, *op. cit.*, pp. 248-257); "Un voyageur arabo-andalou au Caire au XVIIème siècle: al-Sihab Aḥmad al-Ḥadjarī", *Colloque International sur l'Histoire du Caire*, El Cairo, 1969, pp. 103-106; "Al-Ḥağarī in Andalusia", *Studi Magrebini*, III (1970), pp. 161-203; "La contribution d'Al-Ḥağarī à l'histoire d'Al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23 (1985-1986), pp. 113-119; "Al-Ḥağarī a Rouen e a Parigi", *Studi arabo-islamici in onore Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Napoli, 1985, vol. II, pp. 551-568; "Al-Ḥağarī en France", en: A. Temimi (ed.), *Las prácticas musulmanas...*, pp. 161-166. *Vid.* ahora edición árabe completa de M. Razuq, Casablanca, 1987.

menuscrito misceláneo D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, escrito en castellano en Túnez y que contiene tres tratados de distintos temas religiosos, de los cuales el segundo, más breve, se declara compuesto por "Ejmed bencaçim Bejarano, hijo de Ajjmed, hijo del alfaqui caçim, hijo del saig el–jjachari andaluz"[781].

La fecha de nacimiento de al–Ḥaŷarī ha de situarse, a partir del *Kitāb*..., en un pueblo en las afueras de Granada en torno a los años 1569–1570[782]. El primer capítulo de la obra en árabe relata la vida y estancia del morisco todavía en España: su lengua materna es el árabe, si bien domina también el español y

---

[780] El *Kitāb Nāsir*... se presenta como una copia a modo de resumen de otra obra anterior de Al–Haŷarī, la *Riḥla As–Sihāb ilā liqā' al–ahbāb* (Sarnelli, "Lo scrittore...", pp. 601–602).

[781] El manuscrito de Bolonia ha sido transcrito y estudiado por J. Penella en su tesis doctoral *Los moriscos españoles emigrados al norte de Africa después de la expulsión, Barcelona, 1970*; *vid.* también del mismo autor "Littérature morisque en espagnol à Tunis", en: M. de Epalza – R. Petit, *op. cit.*, pp. 187–198; "Introduction au manuscrit D 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne", *ibid.*, pp. 258–263; "El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez", en A. Galmés de Fuentes (dir.), *Actas*..., pp. 447–474. El segundo tratado del manuscrito, obra de al–Ḥaŷarī resulta ser otro resumen, aún más breve, de la *Rihla*... así como de otros escritos del autor, entre ellos una carta que envió desde París en 1612 a los moriscos que vivían en Constantinopla. El manuscrito había sido descrito de forma deficiente por E. Saavedra (*op. cit.*, p. 289) y por J. Oliver Asín ("Un morisco de Túnez, admirador de Lope", *Al–Andalus*, I [1933], pp. 409–456), quien confundió al autor del tratado, al–Ḥaŷarī, con su mecenas y dueño del libro, el morisco aragonés Muhámmad Rubio.

[782] C. Sarnelli Cerqua, "Lo scrittore...", p. 599.

conoce un tanto el francés y el italiano[783].

Lo que resulta de extremado interés de este primer capítulo del libro es la narración que incluye acerca de su intervención directa en todo el asunto de los falsos del Sacromonte, narración que repite, más resumida, en el manuscrito en castellano de Bolonia.

Según el texto, el morisco fue presentado al arzobispo Pedro de Castro en 1597 por el sacerdote Alonso Maldonado. El arzobispo, después de haber comprobado los conocimientos del joven morisco, le ordena hacer una traducción del pergamino de la Torre Turpiana. Satisfecho por esta interpretación de al–Ḥaŷarī, ordena hacer una copia y enviarla a Roma[784]. Por otra parte, conoce también detalladamente los plúmbeos del Sacromonte, ofreciendo un resumen de alguno en ambas obras y criticando algunos puntos de las traducciones que se habían hecho

---

[783] C. Sarnelli, "Al–Ḥaǧarī in Andalusia", pp. 3–5.

[784] Ms. D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, f. 164 v. *apud* J. Penella, *Los Moriscos...*, s. p. En el *Kitāb Nāṣir ad–Dīn* nos especifica, además, que esta labor le valió del arzobispo la suma de trescientos reales y el nombramiento de romanceador (C. Sarnelli, "Al–Ḥaǧarī in Andalusia", p. 7).

hasta entonces[785].

Sin que se sepa demasiado bien el motivo, en 1599 abandona España y se dirige con un compatriota cordobés desde el Puerto de Santa María hasta Magazán en Marruecos. Una vez en la capital marroquí, entra como intérprete al servicio del sultán saʿdita Aḥmad al–Mansur (1578–1603) y más tarde de su hijo Muley Zaydān (1603–1627).

Debido a su conocimiento de idiomas y a su condición de morisco, al–Ḥaŷarī es comisionado por el sultán para reclamar los bienes de algunos moriscos que habían sido despojados durante el trayecto de su exilio una vez publicado el decreto de expulsión de los moriscos de España. Así, en 1611 marcha a Francia, estableciéndose en París, desde donde recorre distintos lugares del país con el

[785] "Y bide una ynterpretación de uno de los libros que se hallaron en el monte sancto que estaba en arábigo. Y pusieron los yntérpretes que era la ysla de Chipre que se llama la 'çiudad del mar'. Y mintieron en ello con otras muchas mentiras que anidieron y erejías. Porque ley em dicho libro en Túnez trasladado en arábigo y no abía en él mentiras añedidas. Sino como bieron que les dio cuydado grande a los cristianos el nombre de la 'çiudad del mar', que la a de tomar el de Lebante, que se entiende que es el Gran Señor [el sultán otomano], por quitar el quidado al arçobispo dixeron que Chipre es la 'çiudad del mar', porque a muchos años que es de moros y que no queda ya que conquistar. Y mintieron ellos", ms. D 565, ff. 165v. – 166 r., *apud* J. Penella, *Los Moriscos...*, s. p.

propósito de solucionar sus asuntos diplomáticos paro también de establecer discusiones teológicas con sacerdotes y sabios franceses, como la que mantiene, a propósito de la Trinidad o de la Cristología con el fámoso médico y orientalista Étienne Hubert[786].

Desde Le Havre embarca hacia Holanda, donde estará en Amsterdan, Leiden y La Haya; en Holanda su propósito único serán ya las discusiones religiosas, especialmente con el sabio humanista Tomás Erpenius (Thomas van Erpen), a propósito de las diferencias entre los libros sagrados de cristianos y musulmanes[787].

Al término de este viaje por Francia y Holanda vuelve a Marruecos, donde permanece hasta 1634–1635, cuando parte para la peregrinación a La Meca coincidiendo con los disturbios dinásticos que asolan Marruecos a la muerte de Walīd ibn Zaydān (1630–1635).

---

[786] *Vid.* C. Sarnelli, "Al–Ḥaǧarī a Rouen...", pp. 553–554, 561–564; *Id.*, "Al–Ḥaǧarī en France", pp. 163–164.

[787] El episodio de la estancia y discusiones de al–Ḥaŷarī en Holanda con Erpenius y Jacobus Golius ha sido estudiado por G. A. Wiegers, *A learned Muslim Aquaintance of Erpenius and Golius: Aḥmad b. Kāsim al–Andalusī and Arabic Studies in The Netherlands*, Leiden, 1988.

De regreso de la peregrinación, realizó una estancia prolongada en Egipto, donde permaneció hasta, al menos, septiembre de 1637, fecha en la que acabó de escribir el *Kitāb Nāsir ad-Dīn*[788]. Al volver de Egipto, llegó a Túnez, donde se pierden las noticias sobre su persona. Allí se encontraba en octubre de 1641, fecha en la que acaba la copia del *Kitāb Nāsir ad-Dīn* que se encuentra en la actualidad en la Biblioteca de El Cairo. Allí estableció contacto con los moriscos españoles que estaban asentados, entre ellos con el aragonés de Villafeliche Muhámmad Rubio, quien le contrata para que ponga en castellano parte de su obra en árabe[789]. Allí, quizá, murió, puesto que no se conservan noticias de una vuelta a Marruecos, lugar que posiblemente considerara todavía peligroso dada su ya avanzada edad.

En Túnez posiblemente contactaría con otro escritor hispano-morisco que puede ser considerado el mejor de todos los que se establecieron en Túnez: Ybrahim Taybili.

---

788 *Vid.* C. Sarnelli, "Un voyageur arabo-andalou au Caire...", pp. 103-106.

789 "Rehen una fateha por el amo deste libro, que su yntençión fue buena en sacarlo este libro con su dinero de arábigo en castelano, porque se olgassen los de su Tayfa. Y es ACHE MEHEMED RUBIO, ARAGONES DE BILLAFELICHE", ms. D 565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, f. 116 r, *apud* J. Penella, *Los Moriscos...*, s. p.

Desgraciadamente, las noticias sobre Taybili son muchísimo más escasas, pues se limitan a unas cuantas notas que se encuentran en una obra suya: la *Contradictión de los catorçe artículos de la fe cristiana*[790], acabada en 1628.

Según los datos allí confesados, Taybili –de nombre español Juan Pérez– es un morisco toledano, aunque de origen murciano[791], que vivía o, al menos, solía frecuentar Alcalá de Henares. Posee una cierta cultura hispánica derivada de sus lecturas[792] y conoce bastante bien los fundamentos de la religión cristiana.

Víctima, como todos los moriscos, de la expulsión general de 1609-1614, marcha a Túnez; allí se beneficia de la excelente acogida que el dey turco Utman y el santón "Citi Bulgaiz" dispensan a los moriscos emigrados y se establece

---

790 Ms. 1976 de la Biblioteca Casanetense de Roma; *vid.* I. di Matteo, *Un codice espagnolo inedito del secolo XVII di Ibrahim Taibili*, Palermo, 1912; L. F. Bernabé. *op. cit.*

791 *Vid.* J. Oliver Asín, "El *Quijote* de 1609", *Boletín de la Real Academia Española*, XXVIII (1948), pp. 89-126.

792 En dicha obra se citan como leídas, entre otras, *La Historia Imperial y Cesárea* de Pedro Mexía, las *Epístolas* y el *Relox de príncipes* de Antonio de Guevara, el *Quijote* de Cervantes y el *De Trinitatis* de San Agustín; *vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 81-83, 153, 172.

en el interior del país, en el pueblo de Testur.

Allí, Taybili se dedicará a lo que parece ha de ser su ocupación principal durante todo el resto de su vida: componer obras en castellano que ayuden a sus compatriotas de menos nivel cultural a comprender la religión islámica en toda su extensión. En estas obras Taybili se muestra como un buen manejador del castellano de la época (aunque teñido de diversos calcos semánticos del árabe[793] y como componedor de obras propias o bien adaptador de algunas de otros moriscos establecidos en diferentes países.

Así, por ejemplo, la *Contradictión...* es presentada como una versificación en octavas reales de un tratado escrito por el morisco de Pastrana Muhámmad Alguaçir[794], residente en Marruecos[795].

---

[793] En realidad, esa presencia de léxico y formas árabes que se observa en la obra es más propia del tema específico islámico que aborda en su trabajo (con realidades religiosas de muy difícil traducción al castellano sin implicar una "cristianización" de los términos), que de su propio bagaje lingüístico castellano; *vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 71–78.

[794] "...y abiendo bisto un libro que a mis manos bino cuyo autor fue Muhámnad Alguaçir, beçino que fue de Pastrana y al pressente de la ynsigne çiudad de MaRuecos (...) çeloso de gastar el tiempo en algún entretenimiento, y por no enplear el tiempo y pluma en lo profano y sin probecho, enpeçé esta obra, mudando el hurdinario estilo de la prossa en umilde bersso, con más faltas que yo quissiera...",

Pero hay otros textos que se presentan anónimos y que pueden ser también atribuidos a la pluma de Ybrahim Taybili por sus estrechas semejanzas tanto en forma como en fondo. El manuscrito número 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid se presenta también como un tratado polémico–doctrinal del islam que ha sido compuesto a partir de los comentarios a una obra en verso del morisco Ibrahim de Bolfad; la enorme glosa desarrolla, con un estilo denso y, a veces, confuso, toda una serie de lecciones sobre doctrina islámica contrapuesta a la creencia cristiana[796].

Esta misma conclusión puede establecerse para el manuscrito 9654 de la Biblioteca Nacional de Madrid, también un manual de instrucción religiosa islámica para los moriscos tunecinos y que incluye una serie de anécdotas ocurridas en la ciudad de Toledo, así como unas tiradas de versos de un "Juan Alonso Aragonés";

L. F. Bernabé, *op. cit.*, pp. 140–141.

[795] El tratado de Muhámmad Alguaçir se conserva en la actualidad en dos manuscritos distintos pertenecientes a la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. nº 9074) y al Wadham College de Oxford (ms. nº A 18.15); *vid.* L. Cardaillac, *Morisques et...*, pp. 180–181; L. P. Harvey, "A second morisco manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15", *Al–Qantara*, X (1989), pp. 257–272; G. Wiegers, *Yça Gidelli...*, pp. 185–186.

[796] *Vid.* L. Cardaillac, *Morisques et...*, pp. 168–180; el texto del manuscrito nº 9653 de la B. N. de Madrid ha sido transcrito y estudiado en la tesis doctoral de R. Mami, *Edición, estudio lingüístico y glosario del ms. 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1990.

del mismo modo, el manuscrito morisco S 2 de la Real Academia de la Historia, que constituye un nuevo apólogo del islam en el que se intercalan numerosísimas citas de obras literarias españolas, apareciendo composiciones de Garcilaso y, sobre todo, de Lope de Vega, por las que el autor jamás oculta su admiración más rendida[797].

Ya Eduardo Saavedra[798] había emitido la opinión de que estos tres últimos manuscritos pertenecían a un mismo autor morisco, basándose en la semejanza de temas y de su tratamiento, así como en la identidad de la letra[799]. Jaime Oliver Asín, en un estudio literario del manuscrito S 2, contesta tal hipótesis, señalando que el copista que haya podido copiar los textos no ha de ser necesariamente el autor[800].

Sin embargo, ha de ser añadido a esta cuestión el citado manuscrito 1976 de la Biblioteca Casanetense de Roma: la *Contradictión...* es, por supuesto, absolutamente semejante en cuanto a tema y forma de trabajo a los manuscritos

---

[797] *Vid.* J. Oliver Asín, "Un morisco de Túnez...".

[798] *Op. cit.*, pp. 106–107, 154.

[799] L. Cardaillac (*Morisques et...*, pp. 177–178) comparte también esa opinión a partir de un análisis temático más profundo de los tres manuscritos.

[800] J. Oliver Asín, "Un morisco de Túnez...", p. 416.

anteriores, y también su letra es idéntica; pero, además, este manuscrito es el único que se presenta firmado y rubricado por el propio autor, Ybrahim Taybili. Este hecho, bastante extraño si fuera un copista el autor de estos manuscritos, junto con la realidad de que apenas se conservan copias múltiples de esta clase de obras manuscritas en el exilio norteafricano y todos los demás argumentos anteriores, hacen que la autoría de Taybili sobre estos textos sea bastante probable[801].

Así, pues, Taybili se presenta como un hombre de doble cultura que, a través de sus obras, combate doctrinalmente al cristianismo mediante su confrontación con la doctrina islámica. Está al tanto de todo lo que es escrito por sus compatriotas moriscos en el exilio y actúa como verdadero centro receptor de obras y autores moriscos. De la misma forma, posee información no sólo de las obras literarias que leyó en su juventud en España, sino que también conoce directamente el contenido de los textos del Sacromonte, al igual que el morisco Al–Ḥaŷarī

---

[801] Sería, fundamentalmente, una autoría a partir de textos ya construidos con anterioridad a él, aunque no siempre tuvo que ser así: también colaboró con otros autores a la hora de redactar manuscritos aunque no fuera él su redactor último, como sucede con el manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana de Roma, obra de Aḥmad al–Ḥanafī: *vid.* M. de Epalza, "Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Aḥmad al–Ḥanafī", *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo–Madrid, 1985, vol. II, pp. 515–528.

Bejarano[802].

Ya se ha comprobado, por otra parte, que muchos de los pasajes de la *Contradictión*... coinciden de forma muy cercana con varios de los postulados del *Evangelio de Bernabé*, en especial la "sorprendente" negación de que Jesús sea el Mesías y la afirmación complementaria de que éste es en realidad Muhámmad.

Por otro lado, hay que recordar que es en otro de los manuscritos que pueden ser atribuidos a la autoría de Ybrahim Taybili, el 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid, donde aparece la primera mención en el tiempo del *Evangelio de Bernabé* como una obra que debería ser leída por los cristianos para que éstos fueran conscientes del camino errado que siguen con sus creencias.

Es, pues, el morisco, un medio que, tanto en la Península como en el exilio, resulta, por su contexto y sus afinidades formales y temáticas, absolutamente

---

[802] *Vid.* L. F. Bernabé, op. cit., p. 189. Hay que recordar que Al-Ḥaŷarī señala en su texto sobre los errores en las traducciones de los plúmbeos que vio copias de estos textos en su estancia en Túnez; dada la condición de Taybili de aglutinador de textos procedentes de los moriscos, no sería extraño que tales copias estuvieran en su poder.

apropiado para el nacimiento y la difusión de un *Evangelio de Bernabé*. Conocedores de las interioridades de la religión cristiana, de los principios doctrinales del islam y del desarrollo práctico de la polémica islamo–cristiana, envueltos en un buen número de falsificaciones históricas y religiosas de importancia que pretenden honorificar a su pueblo y a su religión colocándola en el núcleo primitivo del mensaje cristiano, resultan un contexto idóneo para la aparición de una obra como el *Evangelio de Bernabé*.

Al contrario que otras atribuciones anteriores, que pensaban más o menos en la elucubración de un autor solitario, herético o converso, lo que existe con estos elementos de la comunidad morisca es un peculiar medio de trabajo, el único en realidad, que puede responder de forma adecuada a todos los interrogantes planteados por una obra, también tan peculiar, como el *Evangelio de Bernabé*.



CONCLUSION

"LA AUTORIA DEL *EVANGELIO DE BERNABÉ*"

A lo largo de las páginas que preceden se ha descrito cómo ha sido articulado el *Evangelio de Bernabé* para responder de forma completa y original a una visión islámica de la vida de Jesús plasmada por uno de sus discípulos. Así mismo, también ha sido expuesto el medio más probable en el que un texto como el presente pudo haber sido ideado y construido: el medio hispano–morisco de los siglos XVI y XVII.

Evidentemente, a la hora de intentar plantear quién o quiénes pudieron ser los autores de esta obra y cuáles pudieron ser los caminos que recorrieron para crearla y utilizarla, hemos de movernos forzosamente en un resbaladizo terreno hipotético. Ya se ha señalado que la naturaleza misma de un "falso" de estas características hace muy difícil la identificación concreta de su posible autor, si bien no es imposible agrupar las características y circunstancias del texto en torno a algunos personajes determinados.

En primer lugar, y todavía dentro mismo del texto ofrecido por los dos manuscritos del *Evangelio de Bernabé*, nada en la redacción italiana o en la española nos obliga a retrotraerlo a una época anterior a la de finales del siglo XVI: así lo indican el papel, la encuadernación y la lengua del manuscrito italiano, así como también la lengua y las noticias que existen sobre el manuscrito español. Del mismo modo, los contenidos del *Evangelio de Bernabé*, en lo que se refiere a las interioridades de las doctrinas allí desarrolladas, tampoco contienen ningún elemento extraordinario que no pudiera ser perfectamente conocido por alguna persona informada de ese siglo.

Por otro lado, también ha sido expuesto el muy probable origen hispánico de ambos manuscritos: el extraño italiano en que está compuesto el manuscrito de Viena podría ser explicado por un origen español de su autor, mientras que algunos detalles internos, como los "minuti" mencionados como moneda fraccionaria, remiten del mismo modo a una mente española.

Sin embargo, en el manuscrito español se recoge un prólogo, que se presenta como de ambiente italiano, en el que un clérigo, presumiblemente también italiano, sustrae al Papa Sixto V el ejemplar del *Evangelio de Bernabé*. Pero este

prólogo en el texto que se presenta como traducción del italiano no existe en realidad en EBV.

Lo que parece haber, en realidad, son dos textos estrechamente interconectados, y no sólo por el mero hecho de la traducción. Ya L. Cirillo se había preguntado a propósito de EBS: "Et si notre EBV était précisément le livre dérobé dans la bibliothèque de Sixte Quint?"[803], pero sin otorgar gran importancia a la existencia de una copia española[804]. Sin embargo, esto es en realidad lo que parece se intenta mantener después de una atenta lectura del prólogo de "Fray Marin": más exactamente, lo que EBV sería, en realidad, es la traducción hecha al italiano por Fray Marino y que, a su vez, sería traducida al castellano por Mustafa de Aranda.

Por lo que se refiere a éste último, en principio no tenemos por qué dudar de una cita exacta que nos ofrece la condición y lugar de nacimiento del traductor, junto con la nominación de su estancia en Istanbul, citado, además, de esta forma, como era natural entre los judíos y moriscos establecidos en los territorios

---

[803] L. Cirillo – M. Frémaux, *op. cit.*, p. 54.

[804] Copia cuyo descubrimiento en 1976 por parte de Fletcher no debía conocer Cirillo cuando editó el texto, toda vez que sigue haciendo referencia a los fragmentos conservados en el siglos XVIII, sin hacer ninguna mención del manuscrito de Sydney.

otomanos, frente a la forma "Constantinopla" extendida en Europa Occidental[805].

El círculo hispano–morisco –ya se ha visto– es el único que encaja con todos los condicionantes que plantea este "enigma Bernabé", en concreto ese reducido grupo de personas de alto nivel cultural que estuvieron relacionados, de una manera u otra, en las famosas falsificaciones de Granada en el último cuarto del siglo XVI.

¿Es el *Evangelio de Bernabé*, entonces, otro libro plúmbeo? Esta afirmación ya ha sido hecha[806], y lo cierto es que las semejanzas del texto con el grupo de los plomos granadinos van más allá de meras coincidencias. La utilización de las Escrituras cristianas para crear un mensaje distinto, la aparición de la Virgen o de los discípulos directos de Jesús que ofrecen unos textos distintos a los que la cristiandad tiene, la aifrmación de la doctrina islámica en la boca misma de estos personajes... son todas características de las que participan tanto los falsos del Sacromonte como el *Evangelio de Bernabé*.

[805] M. de Epalza, "Le milieu hispano–moresque...", p. 180.

[806] E. García Gómez, *op. cit.*

Sin embargo, una cosa en especial los separa: los plúmbeos participan de una voluntad de disfraz y ocultamiento de la doctrina islámica –lo que se ha llamado el "sincretismo"– que hace aparecer su mensaje como una declaración etérea, casi supra–confesional, que podría ser más o menos ajustable al cristianismo. Por su parte, el *Evangelio de Bernabé* es, simple y llanamente, anticristiano; su mensaje, pese a estar inmerso dentro de una estructura evangélica cristiana, es límpido y rotundo: Jesús no es el mesías prometido, sino que éste es Muhámmad.

Si estructuralmente el *Evangelio de Bernabé* podría ser considerado como perteneciente a ese grupo, en realidad como su última expresión, atendiendo a su desarrollo textual se comprueba cómo su naturaleza es diferente.

Teniendo esto en cuenta, junto con el hecho evidente de que nunca hubo noticias de tal obra en España, parece la comunidad hispano–morisca en el exilio a la que le puede ser atribuida una responsabilidad mayor en esta falsificación: no hay que olvidar que la primera citación en el tiempo de un *Evangelio de Bernabé* conocido y leído se hace en un manuscrito morisco del exilio tunecino alrededor de 1634.

Todas las pistas que se han ido apuntando hasta ahora convergen en dos personajes muy determinados: los moriscos Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥaŷarī Bejarano e Ybrahim Taybili.

El primero de estos moriscos reúne dos características que pueden resultar fundamentales para nuestro propósito: en primer lugar, es conocedor directísimo de las falsificaciones granadinas de finales del siglo XVI y participa en la labor de traducción al castellano de las mismas. Él pudo ser puesto al corriente del secreto por sus correligionarios moriscos en el sentido de la mecánica y propósito de tales textos; pero aun él mismo pudo por su cuenta ser consciente de lo que estos "libros" significaban y, sobre todo, de lo que preludiaban: un libro que coincidiría con esa *Verdad del Evangelio* y que había sido escondido en las entrañas de la tierra por el apóstol Santiago.

En el curso de sus viajes por Europa, y especialmente en sus conversaciones con los sabios franceses y holandeses acerca de los libros sagrados y de la naturaleza del Paráclito, al-Ḥaŷarī pudo llegar al conocimiento de dos cosas: primero, que no tenía sentido, después de la polémica suscitada en España y el escepticismo que había en los círculos eruditos europeos, insistir en la atribución de

un nuevo libro a Santiago[807]. Segundo, que había un personaje del Nuevo Testamento que podía sustituir a Santiago en ese papel y que, además, en un antiguo decreto eclesiástico tenía atribuido un evangelio apócrifo a su nombre: San Bernabé de Chipre.

Ésta debe haber sido la razón primera de la elección de la figura de Bernabé como "autor" de este *Evangelio*; pero existen otras razones complementarias por las que la atribución podía inclinarse hacia su persona: en primer lugar, se trata de un personaje conocido en la historia de la Iglesia, pero en absoluto conflictivo si lo comparamos con la pugna establecida alrededor de Santiago.

En segundo lugar, Bernabé fue uno de los que dudaron en defender a los incircuncisos que querían entrar a formar parte de la comunidad cristiana frente a la enérgica postura de Pablo, y si a esto añadimos la disensión que tuvo con el apóstol de Tarso, no es muy difícil imaginar a un personaje que se enfrenta con Pablo por causa de la circuncisión.

En tercer lugar, el conocimiento de la leyenda respecto al hallazgo del

---

[807] Vid. M. de Epalza, "Le milieu hispano-moresque...", pp. 172-173.

cadáver de San Bernabé: en Chipre y con un ejemplar escrito por él mismo del Evangelio de San Mateo. Evidentemente, si se elimina este último nombre, obtenemos también un "Evangelio" escrito por el propio San Bernabé. Por otro lado, no ha de olvidarse que el concilio en el que se "declararía" un texto verdadero tendría lugar también en Chipre.

Es perfectamente lógico que todos estos elementos llegasen al conocimiento de un morisco como al–Ḥaŷarī después de sus consultas con ciertos sabios europeos y que, después de estar familiarizado con el *modus operandi* de los libros del Sacromonte y del éxito innegable que éstos obtuvieron en una primera etapa, pudiera concebir una falsificación de esta índole.

La propia figura de al–Ḥaŷarī responde también a la cuestión de la relación del texto con Turquía. Sus relaciones con los moriscos que habitan la capital del imperio otomano son fluidas, como lo prueba la carta que a ellos dirige desde París, pero es que además una buena parte de los textos escritos por los moriscos en el exilio han llegado hasta nosotros a través de procedencia turca[808].

---

808 Como el texto de Taybili del manuscrito 1976 de la Biblioteca Casanetense de Roma, que contiene el nombre de su dueño turco (*vid.* L. F. Bernabé, *op. cit.*, p. 267), o el manuscrito 14.009 de la Biblioteca Vaticana de Roma, enviado desde

Pero Turquía interesa al *Evangelio de Bernabé*, además, por otro motivo fundamental: es allí donde pueden hallarse, junto con los Países Bajos, ediciones de la Biblia y de los Evangelios en castellano, gracias sobre todo a los judíos de origen hispánico, descendientes de los expulsados de España en 1492 y que seguían manteniendo tanto su lengua española como sus relaciones con los moriscos también expulsados.

Esta cuestión, que se pone exactamente al lado del *Evangelio de Bernabé* en la cita que de éste se hace en el manuscrito morisco de Túnez, puede ser clave para explicar tanto el origen turco de los textos como la utilización que se hace de los textos bíblicos en la obra y que había llenado de extrañeza a los especialistas. En realidad, atendiendo al posible origen hispánico de ambos textos, no es de extrañar la utilización de los textos bíblicos en una versión en castellano y no en latín.

Al-Ḥaŷarī, entonces, pudo haber conocido a lo largo de sus viajes y por sus vivencias en la Granada de finales del siglo XVI todos los elementos necesarios para que el *Evangelio de Bernabé* fuera compuesto, y pudo haber puesto

---

Túnez hasta Bursa, en la costa de Anatolia (*vid.* M. de Epalza, "Le milieu...", p. 180).

al corriente de tales conocimientos al único hombre que hasta ahora ha certificado conocer el texto: Ybrahim Taybili.

¿Cómo se operó, entonces, la falsificación? En realidad, de todo el estudio del *Evangelio de Bernabé* esta es la única cuestión a la que no pueden aportarse argumentos aproximativos; lo único que puede afirmarse con rotundidad se deriva de las propias características de los manuscritos: EBV está escrito sobre papel occidental, muy probablemente de origen italiano, si bien su encuadernación es turca. Por otro lado, EBS nos habla de la traducción castellana hecha en Istanbul, aunque se constata la existencia del manuscrito del siglo XVI en Túnez casi en las mismas fechas de su composición.

De todos estos datos por el momento sólo puede extraerse la conclusión segura de que su composición, aproximadamente entre 1590 (final del papado de Sixto V) y 1634 (cita del *Evangelio* en el manuscrito de Taybili), se efectuó dentro de esa amplia zona que constituía el imperio otomano y sus regencias norteafricanas y por la que los moriscos expulsados de España se movían con plena libertad.

Quién fue su redactor último es algo que ignoramos y que tal vez jamás llegue a saberse; quizá fuera el propio Mustafá de Aranda, el pretendido traductor al castellano, una vez informado de todo el propósito que había de llevarse a cabo. Así, aparte de su papel de traductor tomaría también el papel del propio Fray Marino[809] como "descubridor" y transcriptor del Evangelio. Y así, también, cobraría su lógica la dinámica de la falsificación: el texto del *Evangelio de Bernabé* en italiano se intentaría hacer pasar por el texto traducido por Marini a partir del ejemplar "hallado" en la biblioteca papal, mientras que la traducción española sería para el uso propio de los moriscos.

No sería demasiado improbable que en un momento determinado se pensara expandir el texto de EBV por los ambientes cristianos como instrumento polémico para, más tarde, sacar a la luz que los únicos que tienen la clave de la interpretación del texto (el *affaire* de Fray Marino) eran los moriscos expulsados.

En este sentido, entonces, el *Evangelio de Bernabé*, que habría tenido su origen intelectual en los libros plúmbeos del Sacromonte, sí sería la postrera culminación de las falsificaciones moriscas granadinas. Aunque posiblemente en un

---

[809] *Cfr*. J. Slomp, "The Gospel in...", pp. 108–109.

medio que no esperaban los primitivos falsarios granadinos, el último texto que los plúmbeos habían anunciado vio por fin la luz para anunciar claramente lo que los textos del Sacromonte sólo dejaban entrever: que la fe cristiana había errado en su desarrollo posterior a los primeros tiempos y que había sido el islam el que había venido a restituir la verdadera creencia divina.

Es posible –y es lícito– interrogarse acerca de lo exacto en la atribución de un Evangelio a Bernabé o de lo afortunada que puede ser la construcción del texto; lo que queda fuera de toda duda es, por una parte, que fuera de errores puntuales históricos o geográficos, la estructura y desarrollo del texto estaban pensados minuciosamente; por otra, que su potencial polémico anticristiano es evidente.

No conocemos las razones por las que en su tiempo no se llegó a realizar la expansión del *Evangelio de Bernabé*; lo que sí conocemos, en cambio, es que la conjugación de esas dos virtudes del texto han explotado con éxito en el siglo XX de forma inusitada.

Al casi desconocido autor del *Evangelio de Bernabé* hay que otorgarle, entonces, su mérito.